12

Eric Voegelin

A Nova Ciência da Política

Editora Universidade de Brasília

Eric Voegelin
12 A Nova Ciência da Política

A NOVA CIÊNCIA DA POLÍTICA

Pensamento
Político

2ª Edição

Tradução de José Viegas Filho

Com apresentação do
Prof. José Pedro Galvão de Sousa

Com o apoio
FUNDAÇÃO ROBERTO MARINHO

Impresso no Brasil

Editora Universidade de Brasília
Campus Universitário — Asa Norte
70910 Brasília — Distrito Federal

The New Science of Politics

Capa:
Arnaldo Machado de Camargo Filho

EQUIPE TÉCNICA
Editores:
Lúcio Reiner, Manoel Montenegro da Cruz,
Maria Rizza Baptista Dutra, Maria Rosa Magalhães.
Supervisor Gráfico:
Elmano Rodrigues Pinheiro.
Supervisor de Revisão:
José Reis.
Controladores de Texto:
Antônio Carlos Ayres Maranhão, Carla Patrícia Frade Nogueira Lopes,
Clarice Santos, Lais Serra Bátor, Maria del Puy Diez de Uré Helinger,
Maria Helena Miranda, Monica Fernandes Guimarães, Patrícia Maria Silva de Assis,
Thelma Rosane Pereira de Souza, Wilma G. Rosas Saltarelli.

32
V872n
=690

Voegelin, Eric, 1901-
A Nova Ciência da Política. Trad. de José Viegas Filho. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, 2ª Edição.

148 p.

Título original : The New Science of Politics.

"A posteridade poderá saber que não deixamos,
pelo silêncio negligente,
que as coisas se passassem como num sonho."

Richard Hooker

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

NAS PROFUNDEZAS DO PENSAMENTO POLÍTICO: REALIDADES HISTÓRICAS E MITOS IDEOLÓGICOS

Os homens concretos, na sua convivência histórica, eis o dado fundamental da ciência política. Por isso mesmo, a teoria política é uma teoria da história. As diversas formas mediante as quais se estruturam a sociedade e o poder que a governa representam essa realidade, cuja significação mais profunda decorre do próprio destino humano.

Mas o subjetivismo do pensamento moderno, apartando a inteligência do seu objeto natural — o ser — e enclausurando-a no mundo das idéias por ela mesma forjadas, deu origem, no campo da filosofia política e da Teoria do Estado, às construções esvaziadas de todo o conteúdo histórico, num abstracionismo fechado, incapaz de alcançar o transcendente. Nas ideologias daí resultantes bem pode ver-se uma reprodução da gnose dos primeiros tempos do cristianismo.

Tal a temática desenvolvida ao longo das páginas deste volume, a qual pode reduzir-se a três importantíssimos tópicos, a saber:

1) historicidade das sociedades políticas;
2) teoria da representação;
3) gnosticismo, essência da "modernidade".

Consideremos brevemente esses três pontos capitais para concluirmos com uma referência à personalidade do autor e à atualidade da obra.

1. A historicidade do conviver humano

A conexão entre o histórico e o político resulta da própria natureza das sociedades, isto é, do conviver humano. Se o homem é o "animal político" do conceito aristotélico, é também e, por isso mesmo, um ser histórico. O que distingue os agrupamentos humanos dos agregados animais é a sua variedade no espaço e no tempo, decorrente precisamente do que há de específico no homem, diferenciando-o dos demais seres da natureza: a razão. Sendo racional e, portanto, livre, o homem coopera livremente com os seus semelhantes, constituindo assim as diversas socie-

dades de que faz parte. Cabe à razão ordenar as coisas e as ações para um fim, e quando reunidos os indivíduos racionais, isto é, as pessoas, eles têm conhecimento do fim ou bem comum a atingir, determinando eles mesmos os meios adequados. Com os seres destituídos de razão isto não se dá, e se vivem gregariamente — como ocorre, por exemplo, com as formigas, as abelhas e os castores — são movidos pelo instinto e sujeitos a leis naturais que atuam por um processo de determinação necessária.

Só por analogia metafórica o sociólogo francês Espinas podia dar ao conhecido livro que escreveu, a respeito, o título *Les sociétés animales*. Sociedade, no sentido próprio, supõe racionalidade e liberdade, donde lhe decorre também a nota da historicidade. Não se pode confundir a história natural dos animais com a história do homem e das civilizações. A organização de uma colméia é sempre a mesma, em todas as épocas e em qualquer parte do mundo. Que contraste com a multiplicidade de formas humanas de convivência e com a diversificação dos regimes políticos desde a tribo primitiva até ao Estado nacional de nossos dias!

A sucessão de tais formas, em meio aos episódios também os mais variados da vida em sociedade, faz a história. Esta emerge da ordem dos acontecimentos que se vão sucedendo no decurso do tempo e, por sua vez, serve de lastro para a ordem instituída pelos homens numa correlação com os costumes, as tradições, o legado de cultura recebido e transmitido.

O homem é, por isso mesmo, naturalmente tradicionalista. Vive e se aperfeiçoa graças à educação que lhe é dada e ao acervo de bens acumulados pelos seus ancestrais. Sem herança, sem tradição, não há progresso, isto é, sem a entrega de um patrimônio de cultura de uma geração a outra. Originariamente a palavra *traditio* significa exatamente essa transmissão ou entrega, sem a qual as sociedades se imobilizariam ou retrocederiam à barbárie. Por onde vemos que a tradição, longe de ser conservadorismo estático, é a própria movimentação da dinâmica social, ligando o presente ao passado e ao futuro. Se nos colocarmos, por exemplo, no terreno das ciências, como será possível conceber aí o progresso sem a tradição, ou seja, sem aprendermos com a experiência dos que nos precederam e sem tomarmos conhecimento das suas descobertas e invenções? Se um cientista fizesse tábua rasa destas aquisições e pretendesse começar tudo de novo, estaria regressando à idade do homem das cavernas.

Ora, as ideologias difundidas, sobretudo a partir do século XVIII, representam uma ruptura com a tradição. Eis por que, no dizer de Voegelin, não são apenas uma revolta contra Deus, mas também uma rebelião contra o homem. Ao contrário da filosofia, que tem por objeto o *ser*, isto é, a realidade, a ideologia leva o homem para um mundo de quimeras, substituindo-se à história e substituindo a realidade pela idéia enquanto mero produto da mente, sem aquela "adequação" com a coisa, segundo a definição clássica da verdade.

As ideologias revolucionárias de nossa época criaram novos mitos — os mitos da Humanidade, do Povo, da Raça, da Classe (ou do Proletariado), da Liberdade, da Igualdade, do Paraíso na Terra —, mas mitos que não simbolizam entidades concretas como eram os das antigas religiões, e sim abstrações que, aplicadas à política real na vida dos povos, acabam por se dissolver na *Realpolitik*, na política do poder, na força totalitária.

Afirmar a historicidade não é cair no erro do historicismo, pelo qual o homem é submetido aos impulsos de uma pretensa consciência coletiva, nem tampouco incidir na grosseira superstição desse progressismo que faz dos homens cata-ventos movidos pelos ventos da história e considera sempre o moderno superior ao antigo.

A teoria política sem base histórica será uma concepção desencarnada, inspiradora de formas de governo e de Estado desajustadas das condições reais dos povos. É o que temos visto freqüentemente, daí resultando o conflito entre o "país legal" e o "país real", entre a constituição jurídico-formal e a constituição social e histórica, entre o Estado e a Nação.

Note-se finalmente que além e acima da ordem dos fatos — no domínio da história — e imprimindo-lhe um sentido, está a ordem dos princípios e dos valores, no plano da ética e do direito natural. A política é uma ciência prudencial, a prudência ordena para os fins humanos e esta ordenação só é válida e eficaz quando leva em conta a situação concreta do homem como ser histórico.

2. *O significado político da representação*

A representação é uma idéia-chave da ciência política. Tenho feito ver, nos meus cursos de Teoria Geral do Estado, que esta disciplina pode ser dividida em três partes, concernentes à sociedade, ao poder e à representação. A sociedade civil ou política, constituída por famílias e outros grupos, é o meio em que se forma o Estado. O poder é o elemento organizador da sociedade, princípio de unidade social, centro propulsor e coordenador. E a representação é um vínculo entre a sociedade e o poder, sintonizando a ação dos governantes e as aspirações dos governados.

Mas temos aí apenas o primeiro sentido da representação política, dizendo respeito às denominadas instituições representativas. Trata-se da *sociedade representada junto ao poder*. Além disso, cumpre considerar o poder enquanto ele representa a sociedade, ou, por outras palavras, a *sociedade representada pelo poder*. Assim, mesmo num país onde não existam instituições representativas, o poder que o governa não deixa de representá-lo perante os outros Estados, sendo reconhecido por estes no plano das relações internacionais. A este segundo tipo de representação, Eric Voegelin chama de representação no sentido existencial.

Finalmente, a representação assume ainda um terceiro significado, como valor simbólico manifestando uma ordem transcendente. O que claramente se verifica não apenas na Antiguidade oriental, desde o faraó, tido por uma divindade presente na terra, até os reis babilônicos, considerados comissários de Marduk, e os aquêmenides, representantes de Ahuramazda, mas também em povos primitivos nas áreas do Pacífico, da América e da Índia. A mesma concepção reflete-se nos califados islâmicos e na China e no Japão até o nosso século. Caso singular é o do povo hebreu, quer sob a teocracia, quer sob a monarquia. Nas monarquias cristãs medievais, a sagração real apresenta um aspecto novo, e observa-se a distinção entre as esferas do poder eclesiástico e do poder civil, o que não ocorre no cesaropapismo bizantino e nas "monarquias de direito divino" de inspiração protestante[1].

Com a secularização das sociedades modernas, há uma deslocação do trans-

---

1. *Cf. a respeito JEAN DE PANGE,* Le Roi très Chrétien, *Arthème Fayard, Paris, 1949. Sobre os três aspectos da representação, ver J. P. GALVÃO DE SOUSA,* Da Representação Política, *Edição Saraiva, São Paulo, 1971. O primeiro aspecto – referente ao sistema representativo – é o que mais tem sido focalizado pelos tratadistas, em considerações sobre suas variantes no parlamentarismo ou no presidencialismo, sobre o regime de partidos, sobre eleições diretas e indiretas, etc. Um labirinto de questões, em meio ao qual se perdeu o fio de Ariadne e não se encontra mais a saída. O liberalismo reduziu a sociedade política a uma soma de indivíduos, preparando o caminho para o totalitarismo, que dela faz a massa manipulada pelo Estado. A sociedade há de ser representada não segundo visões ideológicas, mas como ela é na realidade, composta de famílias e corpos intermediários. Do contrário, nunca haverá representação autêntica.*

cendente para o imanente, surgindo aqueles mitos que representam a deificação de entidades ou valores temporais. É o caso típico do totalitarismo, deificando o Estado. O que nos faz passar ao terceiro tópico acima indicado.

3. *O fundo gnóstico do pensamento moderno*

A ruptura do pensamento moderno com o transcendente encontra, no domínio político, suas primeiras grandes expressões em Maquiavel e Hobbes, sem falarmos no precursor medieval de ambos, Marsílio de Pádua. Em Hobbes há uma sistematização rigorosa da concepção naturalista do universo, reduzido este a um mecanismo corpóreo ou físico e sendo o Estado igualmente regido por normas de leis físicas, com total subordinação do homem ao corpo político, o Leviatã.

Isso não quer dizer que, na sua significação mais profunda, seja o pensamento político especificamente moderno destituído de qualquer vinculação com motivações religiosas. Donoso Cortés — que, com quase um século de antecipação, previu genialmente a propagação do socialismo e o expansionismo imperialista da Rússia — fez ver nas concepções revolucionárias de sua época, de Rousseau a Proudhon, a prática de uma filosofia panteísta e afirmou que entre os erros contemporâneos não há nenhum que não se resolva numa heresia[2]. E ainda recentemente o renomado matemático soviético Igor Chafarévitch estudou as origens do socialismo entre os cátaros e albigenses (do século XI ao XIV), nas heresias panteístas do século XIII ao século XV e em seitas ligadas ao movimento protestante, como a dos valdenses e a dos anabatistas[3].

Eric Voegelin, neste ponto continuador de Donoso Cortés, em análise profunda do imanentismo moderno, filia-o à gnose dos primeiros séculos cristãos. Na Idade Média, esta heresia reaparece em alguns pensadores, entre os quais é de se destacar Joaquim de Flora, cuja interpretação da história segundo as três idades, é uma antecipação do progressismo de Turgot, Condorcet, Comte, Hegel e Marx. O marxismo é também imanentista, e aliás Marx, unindo a dialética de Hegel ao materialismo de Feuerbach, transpõe para a Matéria o que Hegel afirmava da Idéia. A gnose apresenta várias formas. Em sua modalidade predominantemente intelectual, procura penetrar especulativamente no mistério da criação e da existência. Tal é a gnose especulativa de Schelling e do sistema hegeliano. A gnose volitiva, voltada para a ação e estabelecendo o primado da *praxis*, destina-se a redimir o homem e a sociedade. É o caso de Comte, Marx, Lenin e Hitler, "ativistas revolucionários".

Note-se que a expressão *gnose* é palavra grega que significa o conhecimento, sendo usada para designar não o processo discursivo próprio da razão, mas uma revelação da verdade divina, alcançada por via intuitiva e trazendo ao "iniciado" alegria e certeza de salvação. O movimento gnóstico remonta a Simão Mago, cuja história nos foi transmitida pelos Atos dos Apóstolos. Desenvolveu-se no século II, mas, longe de desaparecer ante a refutação de seus erros por Irineu, Tertuliano, Clemente de Alexandria e outros, ficou sendo uma vegetação religiosa parasitária ao longo da história da Igreja, corroendo a doutrina cristã e suscitando outras tan-

---

2. *Ver de DONOSO CORTÉS, além do conhecido* Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo, *o Discurso sobre a Europa e principalmente a Carta ao Cardeal Fornari sobre o princípio gerador dos mais graves erros do nosso tempo, no segundo volume de suas Obras Completas, editadas pela B.A.C. (Madrid).*

3. *IGOR CHAFARÉVITCH,* Le Phenomène Socialiste, *Éditions du Seuil, Paris, 1977.*

tas heresias[4]. Extraordinariamente reavivado em nosso século, palpita no fundo da heresia modernista e do chamado "progressismo"[5]. Daí resultou a "teologia da libertação", difundida hoje especialmente na América Latina e cujo significado essencial foi anunciado por Eric Voegelin, antes mesmo de ter sido elaborado sistematicamente pelos seus adeptos, como se pode depreender do seguinte trecho do livro cuja apresentação aqui está sendo feita:

"A especulação gnóstica venceu a incerteza da fé recuando da transcendência e dotando o homem e seu raio de ação intramundano com o significado da realização escatológica. Na medida em que essa imanentização avançou sobre o terreno da experiência, a atividade civilizadora transformou-se num trabalho místico de auto-salvação. A força espiritual da alma, que no Cristianismo se devotava à santificação da vida, podia agora ser desviada rumo à criação do paraíso terrestre, tarefa esta mais atraente, mais tangível e, acima de tudo, muito mais fácil" (IV, 5).

4. O autor e o livro

Eric Voegelin é, sem dúvida, um dos mais penetrantes pensadores de nossa época. Graduado pela Universidade de Viena em 1922, familiarizou-se com a vida universitária na Alemanha, na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Como muitos de seus compatriotas, teve de deixar o Velho Mundo, em circunstâncias aflitivas e entre trágicas perturbações, procurando refúgio na América, onde encontraria condições para consagrar-se à vocação de um *scholar*, atraído pelas questões mais altas da filosofia política e da filosofia da história.

Um e outro desses dois tipos de conhecimento conjugam-se na sua obra, que ficará assinalando um marco na trajetória do pensamento político. É o que se pode notar desde logo, às primeiras linhas da introdução por ele escrita para o seu livro *The New Science of Politics*, agora traduzido entre nós: "A existência do homem na sociedade política é a existência histórica; e a teoria política, desde que penetre no terreno dos princípios, deve ser, ao mesmo tempo, uma teoria da história".

Descortinando horizontes novos para o perfeito entendimento do assunto versado, Voegelin ultrapassa a tentativa de Haller, quando este teórico do Estado suíço escreveu sobre a restauração da ciência política. Cumpre lembrar, neste sentido, sua notável obra *Order and History*, um monumento do nosso século, na expressão de Gerhart Niemeyer, recenseando-a em *The Review of Politics*, e a propósito da qual Crane Brinton não hesitou em colocar Voegelin no plano de Toynbee, Spengler, Sorokin e Collingwood.

No primeiro volume daquele tão alentado estudo — volume tendo por objeto Israel e a Revelação, remontando à Mesopotâmia e ao Egito, em mais de quinhen-

---

4. *Houve no gnosticismo uma confluência de elementos heterogêneos: filosofia helenística, hermetismo e correntes mágico-astrológicas orientais, crenças religiosas da Índia, da Pérsia e do Egito. Mas a descoberta no Egito, perto de Nag Hammadi, em 1946, de uma biblioteca copta, permitiu melhor compreensão do que tenha sido a gnose: não simples resultado do sincretismo oriental, mas produto nutrido de um pensamento especificamente judaico, calcado no Antigo Testamento, com vocabulário grego e fórmulas egípcias ou persas. Entre as várias seitas e doutrinas gnósticas há alguns pontos comuns: o emanatismo (para explicar a origem dos seres), o dualismo do princípio do bem e do princípio do mal (para decifrar o problema do mal) e a idéia de redenção, negando-se a união hipostática e a humanidade de Jesus Cristo.*

5. *O modernismo foi condenado por São Pio X na memorável Encíclica* Pascendi dominici gregis *de 8 de setembro de 1907, à qual deve ser acrescentada a Carta do mesmo Pontífice sobre* Le Sillon *(25 de agosto de 1910). Quanto ao progressismo, ele teve grande impulso na Renascença e "tornou-se uma teoria bem definida no século XVIII, principalmente com as obras de Condorcet e de Lessing, para se depositar como fermento ativo nos sistemas filosóficos e científicos que, no século XIX, haviam de ser elaborados por Hegel, Marx, Comte e Spencer." É o que faz ver J. VAN DEN*

tas páginas, e sendo os dois tomos imediatamente seguintes dedicados ao mundo da "Polis" e a Platão e Aristóteles — o autor começa por delinear ao leitor a perspectiva histórico-filosófica em que se situa.

Vamos às suas palavras textuais: "A ordem da história emerge da história da ordem". E logo a seguir: "Cada sociedade leva sobre si o peso da tarefa de criar uma ordem que dará ao fato de sua existência histórica um sentido em termos de fins divinos e humanos"[6].

Dessa ordem as sociedades modernas têm sido afastadas pela deformação ideológica da realidade do homem, não só no domínio político, mas também no científico. Voegelin refere-se especialmente aos liberais e socialistas, a Marx e Freud, às variedades de nacionalismo, progressismo e positivismo, às metodologias neokantianas, para concluir: "A ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o homem"[7].

Em face de tal rebelião, marcada com o signo da gnose, ele apela para a filosofia enquanto "amor ao ser através do amor ao Ser divino", fonte da ordem[8]. No que lembra Santo Agostinho ao dizer que, sendo a sabedoria o próprio Deus, verdadeiro filósofo é o que ama a Deus[9].

José Pedro Galvão de Sousa

BESSELAAR, em O Progressismo de Sêneca *(publicação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de Assis), ponderando que os progressistas convidam todos os homens a colaborar com o que chamam "sentido da história", variando suas motivações, conforme se trate de cristãos, positivistas ou marxistas (pp. 11 e 12).*

6. *E. VOEGELIN,* Order and History, *vol. I, Louisiana State University Press, 1956, prefácio, p. IX.*

7. Op. cit., *pág. XIV. Em artigo publicado por* The Review of Politics *(vol. 12, nº 3, julho de 1950, pp. 275-302) sob o título* The Formation of the Marxian Revolutionary Idea, *VOEGELIN estuda a posição gnóstica de Marx, herdada de Hegel, e que o leva a afirmar a "autoconsciência humana"* (das menschliche Selbstewusstsein) *como a suprema divindade (KARL MARX,* Über die Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, *Gesamtausgabe, I, 1).*

8. Loc. cit.

9. De Civitate Dei, *VIII, 1. Não nos devemos esquecer de que etimologicamente "filósofo" quer dizer "amigo da sabedoria".*

PREFÁCIO

Durante os últimos trinta anos ou mais têm surgido, dentre os estudiosos da política, aqueles que se opõem à maneira tradicional de considerar o governo e a política e que remonta aos tempos de Aristóteles. Houve, assim, os que fundamentaram a ciência política sobre bases estatísticas, psicológicas e sociológicas. Os propugnadores das novas teorias ignoraram ou rejeitaram a consideração de qualquer sistema de valores ao abordarem a política por um ângulo científico. Apesar de sua grande aceitação nos dias de hoje, essa corrente vem enfrentando incisiva contestação em vários setores, sobretudo no próprio berço da escola científica, a Universidade de Chicago. Neste livro, o Professor Voegelin presta uma contribuição inovadora e estimulante aos objetivos e métodos da política. Seu renome no campo da teoria política é uma garantia do tratamento exaustivo e objetivo dado ao tema.

A obra baseia-se numa série de conferências pronunciadas durante o inverno de 1951 na Universidade de Chicago, sob o patrocínio da Fundação Charles R. Walgreen. A cooperação do autor e da Universidade de Chicago permitiu à Fundação publicar essas conferências sob a forma de livro.

Jerome G. Kerwin,
Presidente da Fundação Charles R. Walgreen
para o Estudo das Instituições Norte-Americanas

AGRADECIMENTOS

Por ocasião do lançamento deste livro, gostaria de expressar minha gratidão à *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* por me haver permitido atualizar a análise dos problemas nele tratados mediante estudos realizados na Europa, durante o verão de 1950. Esses estudos foram também facilitados por um auxílio do Conselho de Pesquisa da *Louisiana State University*.

Meu colega, o Professor Nelson E. Taylor, teve a gentileza de ler o manuscrito; agradeço-lhe os conselhos que me foram dados em matéria estilística. Agradeço também a colaboração secretarial da Srta. Josephine Scurria. A Viking Press gentilmente permitiu a citação de trechos de um livro por ela publicado.

O presente livro foi desenvolvido a partir de seis conferências sobre "A Verdade e a Representação", dadas em 1951 sob os auspícios da *Charles R. Walgreen Foundation*. Aproveito essa agradável oportunidade para renovar meus agradecimentos à Fundação, assim como a seu ilustre Presidente, Professor Jerome G. Kerwin.

Baton Rouge, Louisiana — Eric Voegelin

A NOVA CIÊNCIA DA POLÍTICA

INTRODUÇÃO

1

A EXISTÊNCIA do homem na sociedade política é a existência histórica; e a teoria política, desde que penetre no terreno dos princípios, deve ser, ao mesmo tempo, uma teoria da história. Por conseguinte, os capítulos que se seguem, referentes ao problema central da teoria política, o da representação, estender-se-ão além da descrição das chamadas instituições representativas, ocupando-se da natureza da representação como a forma pela qual a sociedade política passa a existir e atuar na história. Além disso, a análise não se interromperá nesse ponto, mas prosseguirá na exploração dos símbolos pelos quais as sociedades políticas interpretam-se a si mesmas como representantes de uma verdade transcendente. Finalmente o conjunto desses símbolos não representará uma mera listagem, prestando-se, pelo contrário, a um esforço de teorização, como uma sucessão compreensível de fases num processo histórico. Qualquer investigação sobre a representação, desde que suas implicações teóricas sejam consistentemente desdobradas, tornar-se-á, na verdade, uma filosofia da história.

Não é usual, hoje em dia, levar a discussão de um problema teórico até o ponto em que os princípios da política se encontram com os princípios da filosofia da história. Este procedimento não pode, no entanto, ser considerado como uma inovação em ciência política; seria antes uma restauração, se se tem em conta que os dois campos, hoje cultivados separadamente, estavam indissoluvelmente ligados quando a ciência foi fundada por Platão. Esta teoria integral da política nasceu da crise da sociedade helênica. As horas de crise, quando a ordem da sociedade fraqueja e se desintegra, são mais propícias à consideração dos problemas fundamentais da existência política em perspectiva histórica que os períodos de maior estabilidade relativa. Pode-se dizer que, desde então, a concepção estreita da ciência política como a descrição das instituições existentes e a apologia dos seus princípios, ou seja, a degradação da ciência política a um instrumento do poder, têm sido típicas das situações de estabilidade, enquanto a concepção ampliada até os limites de sua grandeza, como a ciência da existência humana na sociedade e na história e dos princípios da ordem em geral, tem sido típica das grandes épocas de natureza revolucionária e crítica. Três dessas épocas ocorreram no desenrolar da história ocidental. A fundação da ciência política por Platão e Aristóteles marcou a crise helênica; o *Civitas Dei*, de Santo Agostinho, marcou a crise de Roma e do Cristianismo; e a filosofia hegeliana da lei e da história marcou o primeiro

grande terremoto da crise ocidental. Estas são apenas as grandes épocas e as grandes restaurações; os períodos milenares que as separam caracterizam-se por épocas menores e restaurações secundárias; com relação ao período moderno, em particular, deve ser lembrada a grande tentativa de Bodin na crise do século XVI.

A restauração da ciência política deve ser entendida como uma volta à consciência dos princípios, mas não necessariamente o retorno ao conteúdo específico de uma tentativa anterior. Não se pode restaurar hoje a ciência política através de uma volta ao platonismo, ao augustinismo ou ao hegelianismo. Evidentemente, muito se pode aprender dos filósofos anteriores no que concerne à extensão dos problemas e a seu tratamento teórico; mas a própria historicidade da existência humana, ou seja, o desdobramento do que é típico em instâncias significativas e concretas, impede que uma reformulação válida dos princípios se faça através da volta a uma instância concreta anterior. Portanto, a ciência política não pode ser restaurada em sua dignidade como ciência teórica, em sentido estrito, por meio de um renascimento literário das conquistas filosóficas do passado; os princípios devem ser retomados através de um trabalho de teorização que tenha origem na situação histórica concreta do seu próprio tempo e leve em conta a amplitude global do conhecimento empírico desse tempo.

Formulado nesses termos, o empreendimento parece gigantesco sob todos os pontos de vista; e pode parecer fadado ao fracasso devido à fabulosa quantidade do material que a história e as ciências empíricas da sociedade põem à nossa disposição atualmente. No entanto, esta impressão é, na verdade, enganosa. Sem subestimar de modo algum as dificuldades, o empreendimento começa a tornar-se factível em nossa época em virtude do trabalho preparatório realizado no último meio século. Já há duas gerações as ciências humanas e sociais estão envolvidas em um processo de renovada teorização. O novo desenvolvimento, inicialmente lento, cobrou força após a primeira guerra mundial e hoje tomou velocidade alucinante. A empresa se aproxima agora da factibilidade porque, em grande medida, é o produto da teorização convergente de materiais pertinentes apresentados em estudos monográficos. O título destas exposições sobre a representação, *A Nova Ciência da Política,* indica a intenção de confrontar o leitor com um desenvolvimento da ciência política até aqui praticamente desconhecido do público em geral e também de mostrar que a exploração monográfica dos problemas alcançou um ponto tal que a aplicação dos seus resultados a um problema teórico básico em política pode ser tentada.

2

O NOVO esforço de teorização não é bem conhecido nem em seu alcance nem em suas realizações. Esta não é, porém, a ocasião de empreender uma descrição que, para ser adequada, teria de ser consideravelmente longa. Não obstante, podem-se apresentar algumas indicações a respeito de suas causas e de suas intenções, a fim de responder a algumas das questões que inevitavelmente ocorrerão ao leitor.

A restauração dos princípios da ciência política implica que esse trabalho é necessário porque a consciência dos princípios foi perdida. O movimento no rumo da nova teorização deve ser compreendido, com efeito, como uma recuperação

a partir da destruição da ciência que caracterizou a época positivista, na segunda metade do século XIX. A destruição causada pelo positivismo é conseqüência de duas premissas fundamentais. Em primeiro lugar, o esplêndido desenvolvimento das ciências naturais foi responsável, juntamente com outros fatores, pela premissa segundo a qual os métodos utilizados nas ciências matematizantes do mundo exterior possuíam uma virtude inerente, razão por que todas as demais ciências alcançariam êxitos comparáveis se lhe seguissem o exemplo e aceitassem tais métodos como modelo. Essa crença, por si só, era uma idiossincrasia inofensiva, e teria desaparecido quando os entusiasmados admiradores do método-modelo se pusessem a trabalhar em sua própria ciência e não obtivessem os resultados esperados. Ela tornou-se perigosa por se haver combinado com uma segunda premissa, qual seja a de que os métodos das ciências naturais constituíam um critério para a pertinência teórica em geral. A combinação desses dois conceitos resultou na bem conhecida série de afirmações no sentido de que qualquer estudo da realidade somente poderia ser qualificado como científico se usasse os métodos das ciências naturais; de que os problemas colocados em outros termos eram apenas ilusórios; de que as questões metafísicas, em especial, que não admitem resposta através dos métodos das ciências fenomenológicas, não deveriam ser formuladas; de que os domínios da existência que não fossem acessíveis à exploração por meio dos métodos-modelo não eram pertinentes; e num ponto extremo, de que tais domínios da existência nem ao menos existiam.

A segunda premissa é a verdadeira fonte do perigo. É a chave para a compreensão da destrutividade positivista e não tem recebido, de modo algum, a atenção que merece. Isto porque essa segunda premissa subordina a pertinência teórica ao método e, por conseguinte, perverte o significado da ciência. A ciência é a busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência. Para ela, é pertinente o que quer que contribua para o êxito dessa busca. Os fatos são pertinentes na medida em que seu conhecimento contribua para o estudo da essência, enquanto que os métodos são adequados na medida em que possam ser usados efetivamente como meios para chegar a esse fim. Objetos diferentes requerem métodos diferentes. Um cientista político que deseje compreender o significado da *República* de Platão não encontrará muita utilidade na matemática; um biólogo que estude a estrutura da célula não julgará convenientes os métodos da filologia clássica ou os princípios da hermenêutica. Isto pode parecer trivial, mas ocorre que a desatenção para com as verdades elementares é uma das características da atitude positivista; daí que se torne necessário elaborar o óbvio. Talvez sirva como consolo lembrar que essa desatenção é um problema perene na história da ciência, uma vez que o próprio Aristóteles teve de recordar a alguns elementos nocivos do seu tempo que "um homem educado" não deve esperar exatidão de tipo matemático em um tratado sobre política.

Se não se medir a adequação de um método pela sua utilidade com relação ao propósito da ciência; se, ao contrário, se fizer do uso de um método o critério da ciência, então estará perdido o significado da ciência como um relato verdadeiro da estrutura da realidade, como a orientação teórica do homem em seu mundo e como o grande instrumento para a compreensão da posição do homem no universo. A ciência parte da existência pré-científica do homem, de sua participação no mundo com o seu corpo, sua alma, seu intelecto e seu espírito, e da apreensão primária de todos os domínios da existência, que lhe é assegurada porque a própria natureza humana é a síntese desses domínios. E dessa participação cognitiva primária, prenhe de paixão, nasce o caminho árduo, o *methodos*, rumo à

contemplação desapaixonada da ordem da existência, que constitui a essência da atitude teórica. A questão de saber se, no caso concreto, o caminho é correto só pode porém ser resolvida ao se olhar para trás, do fim para o começo. Se o método trouxe clareza essencial ao que era apenas vislumbrado, então era adequado; se não conseguiu fazê-lo, ou mesmo se trouxe clareza essencial a algo sobre o que não havia interesse concreto, então ele se revelou inadequado. Se, por exemplo, em nossa participação pré-científica na ordem de uma sociedade, em nossas experiências pré-científicas do que seja certo ou errado, do que seja justo ou injusto, sentimos o desejo de penetrar no entendimento teórico da fonte da ordem e da sua validade, podemos chegar, no curso de nossos labores, à teoria de que a justiça da ordem humana depende de sua participação no *Agathon* platônico, no *Nous* aristotélico, no *Logos* estóico, ou na *ratio aeterna* tomista. Por diversas razões, nenhuma dessas teorias talvez nos satisfaça completamente; mas sabemos que estamos em busca de uma resposta desse tipo. Se, no entanto, o caminho nos levar à noção de que a ordem social é motivada pela ânsia do poder e pelo medo, saberemos que a essência do problema perdeu-se em algum ponto no transcurso da nossa investigação — ainda que os resultados obtidos sejam valiosos para o esclarecimento de outros aspectos essenciais da ordem social. Examinando a pergunta a partir da resposta, verificamos, portanto, que os métodos da psicologia das motivações não são adequados à exploração do problema e que, neste caso concreto, seria melhor confiar nos métodos da especulação metafísica e da simbolização teológica.

A subordinação da pertinência teórica ao método perverte o significado da ciência em matéria de princípio. A perversão ocorrerá qualquer que seja o método escolhido como modelo. Assim, o princípio deve ser cuidadosamente distinguido de sua manifestação especial. Sem essa distinção torna-se extremamente difícil compreender o fenômeno histórico do positivismo em sua natureza e em seu alcance; e, provavelmente porque essa distinção não tem sido feita, o estudo adequado desta importante fase da história intelectual do Ocidente ainda se faz esperar. Embora tal análise não possa ser empreendida nesta ocasião, impõe-se expor as regras que teriam de ser seguidas nesse caso, de modo a proporcionar o enfoque dos vários fenômenos do positivismo. A análise começaria inevitavelmente mal se o positivismo fosse definido como a doutrina deste ou daquele destacado pensador positivista — se fosse definido, por exemplo, nos termos do sistema de Comte. A forma especial da perversão tornaria obscuro o princípio e os fenômenos correlatos não poderiam ser reconhecidos como tal porque, ao nível da doutrina, os adeptos de diferentes métodos-modelo tendem a discordar entre si. Assim, seria aconselhável começar pelo impacto que o sistema newtoniano causou sobre intelectuais ocidentais como Voltaire; tratar esse impacto como um centro emocional a partir do qual o princípio da perversão, assim como a forma especial do modelo da física, pôde irradiar-se, seja independentemente, seja em combinação com outros conceitos, e identificar os efeitos, qualquer que seja a forma que eles assumam. Este procedimento é especialmente recomendável porque, a rigor, não se tentou ainda a transferência dos métodos da física matemática, em qualquer sentido estrito da palavra, para as ciências sociais, pela simples razão de que tal intento estaria claramente condenado ao fracasso. A idéia de encontrar uma "lei" dos fenômenos sociais que correspondesse funcionalmente à lei da gravitação da física newtoniana nunca passou do estágio de tema de conversas extravagantes na era napoleônica. Ao tempo de Comte, essa idéia já se havia reduzido à "lei" das três fases, ou seja, a uma especulação falaciosa a respeito

do significado da história, que se auto-interpretava como a descoberta de uma lei empírica. Característico da diversificação precoce do problema é o destino que tomou o termo *physique sociale*. Comte queria usá-lo em sua especulação positivista, mas viu-se impedido de fazê-lo porque Quételet apropriou-se da expressão em suas próprias investigações estatísticas; a área dos fenômenos sociais que efetivamente se prestam à quantificação começou a diferenciar-se da área em que brincar com imitações da física constitui um passatempo para diletantes de ambas as ciências. Assim, se o positivismo for encarado, em sentido estrito, como um desenvolvimento da ciência social que usa modelos matematizantes, pode-se chegar à conclusão de que o positivismo nunca existiu; se, no entanto, ele for entendido como o propósito de tornar as ciências sociais "científicas" através do uso de métodos que se assemelhem o mais possível aos métodos empregados nas ciências do mundo exterior, então os resultados desse propósito (embora não intencionais) serão muito variados.

Os aspectos teóricos do positivismo como fenômeno histórico devem ser expostos com algum cuidado; a própria variedade de suas manifestações pode ser brevemente descrita, uma vez que o vínculo que as une tenha sido explicitado. O uso do método como critério da ciência elimina a pertinência teórica. Em conseqüência, todas as proposições referentes a quaisquer fatos serão alçadas à dignidade de ciência, independentemente de serem ou não pertinentes, desde que resultem do correto uso do método. Uma vez que o oceano dos fatos é infinito, torna-se possível uma prodigiosa expansão da ciência no sentido sociológico, que dá emprego a pretensos técnicos científicos e leva a uma acumulação fantástica de conhecimentos irrelevantes através de grandes "projetos de pesquisa", cuja característica mais interessante é o gasto quantificável acarretado por sua realização. É grande a tentação de examinar mais atentamente estas flores de estufa do positivismo recente e acrescentar algumas reflexões a respeito do jardim acadêmico onde elas crescem, mas o ascetismo da teoria não permite esses prazeres botânicos. A preocupação presente é com o princípio de que todos os fatos são iguais — como já houve quem dissesse — desde que possam ser determinados através de algum método. Esta igualdade dos fatos é independente do método usado no caso especial. A acumulação de fatos irrelevantes não requer o emprego de métodos estatísticos; pode perfeitamente ocorrer no contexto dos métodos críticos usados na história política, na descrição de instituições, na história das idéias ou nos vários ramos da filologia. A acumulação de fatos não digeridos teoricamente, e talvez indigeríveis, excrecência para a qual os alemães inventaram o termo *Materialhuberei*, é, portanto, a primeira das manifestações do positivismo e, por estar tão difundida, tem importância muito maior que excentricidade atraentes como a "ciência unificada".

A acumulação de fatos irrelevantes, no entanto, está inextricavelmente ligada a outros fenômenos. Na verdade, é raro, se não impossível, encontrar grandes empreendimentos de pesquisa que contenham apenas material irrelevante. O pior dos exemplos produzirá uma página ou outra de análises pertinentes, e pode mesmo haver pepitas de ouro enterradas em meio ao material, à espera de sua descoberta acidental por algum estudioso que lhes reconheça o valor. Isto porque o fenômeno do positivismo ocorre numa civilização que tem tradições teóricas; e é praticamente impossível encontrar um caso de irrelevância absoluta porque, sob a pressão do ambiente, até mesmo a coleção mais volumosa e inútil de material de pesquisa tem de sustentar-se por um fio, ainda que tênue, que a ligue com a tradição. Mesmo o mais ferrenho positivista encontrará dificuldades

em escrever um livro totalmente sem valor sobre o direito constitucional americano, desde que, com um mínimo de consciência, siga as linhas de raciocínio e os precedentes indicados pelas decisões da Suprema Corte; ainda que o livro seja um trabalho árido e que não relacione o raciocínio dos juízes (que nem sempre são os melhores teóricos) com uma teoria crítica da política e do direito, o material terá obrigatoriamente de submeter-se pelo menos ao seu próprio sistema de pertinência.

A segunda manifestação do positivismo tem atingido a ciência com muito maior profundidade que o facilmente identificável acúmulo de trivialidades. Consiste ela na elaboração de material pertinente a partir de princípios teóricos deficientes. Há exemplos de estudiosos altamente responsáveis que se dedicaram a um imenso trabalho de erudição na absorção de material histórico e que desperdiçaram quase totalmente seus esforços porque os princípios utilizados na seleção e interpretação do material não tinham fundamento teórico correto, derivando, pelo contrário, do *Zeitgeist*, de preferências políticas ou idiossincrasias pessoais A esta classe pertencem as histórias da filosofia grega que, de suas fontes, só conseguiram extrair uma "contribuição" para a criação da ciência ocidental; os tratados escritos sobre Platão, nos quais ele é visto como um precursor da lógica neo-kantiana ou, de acordo com a voga política da época, como um constitucionalista, um utópico, um socialista ou um fascista; as histórias do pensamento político que definem a política nos termos do constitucionalismo ocidental e são por isso incapazes de descobrir que tenha havido teoria política na Idade Média; ou ainda a outra variante, que descobriu na Idade Média uma boa dose de "contribuição" para a doutrina constitucional, mas ignora completamente os movimentos políticos sectários que culminaram na Reforma; ou um empreendimento gigantesco como o *Genossenshaftsrecht*, de Gierke, seriamente viciado pela convicção do autor de que a história do pensamento político e legal estava providencialmente encaminhando-se em direção ao clímax, materializado na sua própria teoria da *Realperson*. Nesses casos, o dano não é devido à acumulação de material inútil; ao contrário, os tratados deste tipo são, com muita freqüência, indispensáveis por conter informações fidedignas a respeito de fatos (referências bibliográficas, comprovações críticas de textos, etc). O dano é produzido pela interpretação. O conteúdo de determinada fonte pode estar expresso corretamente e, no entanto, o trabalho pode produzir uma imagem totalmente falsa porque partes essenciais foram omitidas. E foram omitidas porque os princípios não-críticos da interpretação não permitem que sejam reconhecidas como essenciais. As opiniões não-críticas, públicas ou privadas (*doxa*, no sentido platônico), não podem preencher o lugar da teoria na ciência.

A terceira manifestação do positivismo foi o desenvolvimento da metodologia, sobretudo no meio século que vai de 1870 a 1920. Este movimento foi claramente uma fase do positivismo na medida em que a perversão da pertinência, através do deslocamento da teoria para o método, foi o princípio responsável por sua existência. Por outro lado, foi também útil na superação do positivismo porque, ao generalizar a pertinência do método, fez ressurgir o entendimento de que métodos diferentes são especificamente adequados a ciências diferentes. Pensadores como Husserl ou Cassirer, por exemplo, eram ainda positivistas de tendência comtiana no que concerne à filosofia da história; mas a crítica do psicologismo, de Husserl, e a filosofia das formas simbólicas, de Cassirer, foram passos importantes no rumo da restauração da pertinência teórica. O movimento como um todo é, portanto, demasiado complexo para admitir generalizações sem qualificações extensas e cui-

dadosas. Um único problema pode, e deve, ser selecionado por ter importância específica na destruição da ciência: trata-se da tentativa de tornar "objetiva" a ciência política (e as ciências sociais em geral) através da exclusão metodologicamente rigorosa de todos os "julgamentos de valor".

Para analisar-se com clareza esta matéria é necessário, em primeiro lugar, que se saiba que as expressões "julgamento de valor" e "isento de valores", referidos à ciência, não faziam parte do vocabulário filosófico antes da segunda metade do século XIX. A noção de julgamento de valor (*Werturteil*) é em si carente de sentido: ganha sentido a partir de uma situação em que se contrapõe a um julgamento concernente a fatos (*Tatsachenurteile*). E esta situação foi criada pelo conceito positivista de que apenas as proposições relativas a fatos do mundo exterior eram "objetivas", enquanto que os julgamentos referentes ao ordenamento correto da alma e da sociedade eram "subjetivos". Somente as proposições do primeiro tipo poderiam ser consideradas "científicas", enquanto que as do segundo tipo expressariam apenas preferências e decisões pessoais, não passíveis de verificação crítica e portanto despidas de validade objetiva. Essa classificação só poderia ser válida se o dogma positivista fosse aceito por princípio; e tal dogma só poderia ser aceito por pensadores que não dominassem a ciência clássica e cristã do homem. Isto porque nem a ética nem a política clássica e cristã contém "julgamento de valor", mas sim elaboram, empírica e criticamente, os problemas da ordem derivados da antropologia filosófica, como parte de uma ontologia geral. Somente quando a ontologia se perdeu como ciência e quando, em conseqüência disso, a ética e a política já não podiam ser entendidas como ciências da ordem na qual a natureza humana alcança sua máxima realização, passou a ser possível considerar este campo do conhecimento como suspeito de ser o repositório de opiniões subjetivas e não-críticas.

Na medida em que os metodologistas aceitaram o dogma positivista, eles participaram da destruição da ciência. Ao mesmo tempo, no entanto, tentaram valentemente salvar as ciências históricas e sociais do descrédito em que estavam prestes a cair por causa da destruição de que eles próprios participaram. Quando o *episteme* se arruina, os homens não param de falar em política; mas agora eles são obrigados a expressar-se à maneira da *doxa*. Os chamados julgamentos de valor poderiam tornar-se uma séria preocupação para os metodologistas porque, em linguagem filosófica, eram *doxai*, opiniões não-críticas a respeito do problema da ordem; e a tentativa dos metodologistas no sentido de tornar novamente respeitáveis as ciências sociais, pela eliminação do opinar não-crítico da época, ao menos despertou a consciência para os padrões críticos, embora não fosse suficiente para restabelecer uma ciência da ordem. Assim, tanto a teoria dos "julgamentos de valor" quanto a tentativa de estabelecer uma ciência "isenta de valores" foram ambivalentes em seus efeitos. Na medida em que o ataque aos julgamentos de valor foi um ataque às opiniões não-críticas disfarçadas de ciência política, produziu um efeito purificador sobre a teoria. Na medida em que o conceito de julgamento de valor incluía todo o corpo da metafísica clássica e cristã e especialmente da antropologia filosófica, o ataque só poderia resultar na confissão de que não existia qualquer ciência de ordem humana e social.

A variedade das tentativas concretas perdeu já grande parte do seu interesse agora que as grandes batalhas metodológicas são coisa do passado. Elas eram em geral orientadas pelo princípio de expulsar os "valores" da ciência, colocando-os na posição de axiomas ou hipóteses não questionadas. Por exemplo, de acordo com a premissa de que o "estado" era um valor, a história política e a ciência po-

lítica seriam legitimadas como "objetivas" na medida em que explorassem as motivações, ações e condições que se correlacionavam com a criação, a preservação e a extinção dos estados. Evidentemente, o princípio levaria a resultados duvidosos se o valor legitimador fosse deixado ao arbítrio do cientista. Se a ciência fosse definida como a exploração dos fatos com relação a um valor, haveria tantas histórias e ciências políticas quantos são os estudiosos que diferem em suas idéias a respeito do que seja valioso. Os fatos tratados como pertinentes por terem relação com os valores de um progressista não são os mesmos considerados pertinentes por um conservador; e os fatos pertinentes para um economista liberal não o serão para um marxista. Nem o mais escrupuloso cuidado no sentido de manter o trabalho concreto "isento de valores", nem a observância mais consciente do método crítico na determinação dos fatos e das relações causais poderiam impedir que as ciências históricas e políticas naufragassem num mar de relativismo. Na verdade, chegou-se a formular a idéia, que aliás obteve ampla aceitação, de que cada nova geração teria que reescrever a história, uma vez que os "valores" determinantes da seleção dos problemas e dos materiais são mutáveis. A confusão resultante só não foi maior porque, uma vez mais, a pressão das tradições da nossa civilização manteve a diversificação das opiniões não-críticas dentro de seus limites gerais.

3

O MOVIMENTO da metodologia, no que concerne à ciência política, atingiu o extremo de sua lógica imanente na pessoa e no trabalho de Max Weber. Não se pode tentar, no contexto desta obra, uma corroboração integral desta afirmação. Serão traçadas apenas algumas linhas que o caracterizam como um pensador situado entre o fim de um estágio e um novo começo.

Uma ciência isenta de valores significava para Weber a exploração das causas e efeitos, a construção de tipos ideais que permitissem distinguir as regularidades das instituições, assim como seus desvios, e, sobretudo, a construção de relações causais típicas. Tal ciência não estaria em condições de dizer a ninguém se ele deveria ser um liberal ou um socialista em matéria econômica, um constitucionalista democrática ou um revolucionário marxista, mas poderia indicar-lhe quais seriam as conseqüências se tentasse aplicar os valores de sua preferência à prática política. De um lado estavam os "valores" da ordem política, insuscetíveis de avaliação crítica; do outro lado estava uma ciência da estrutura da realidade social que podia ser usada como conhecimento técnico por um político. Com esse pragmatismo, Weber agudizou a discussão em torno da ciência "isenta de valores" e deslocou os debates para além das escaramuças metodológicas, focalizando novamente a ordem de pertinência. Ele queria a ciência porque queria clareza sobre o mundo do qual participava apaixonadamente; percorria assim, novamente, a estrada no rumo da essência. A busca da verdade, no entanto, cessava ao nível da ação pragmática. No clima intelectual do debate metodológico, os "valores" tinham que ser aceitos como inqüestionáveis e a procura não podia avançar até a contemplação da ordem. Para Weber, a *ratio* da ciência se estendia não aos princípios, mas apenas à causalidade da ação.

Por isso, o novo sentido de pertinência teórica podia expressar-se apenas na

criação das categorias de "responsabilidade" e "demonismo" na política. Weber reconheceu os valores pelo que eram, ou seja, idéias ordenadoras da ação política, mas atribui-lhes a condição de decisões "demoníacas", insuscetíveis de argumentação racional. A ciência só poderia confrontar o demonismo da política alertando os políticos sobre as conseqüências de suas ações e despertando neles o senso de responsabilidade. Esta "ética da responsabilidade" weberiana não deve ser negligenciada. Foi ideada para mitigar o ardor revolucionário dos polemistas intelectuais políticos, especialmente depois de 1918; para ressaltar que os ideais não justificam nem os meios nem os resultados da ação, que ação envolve culpa e que a responsabilidade pelos efeitos políticos cabe exclusivamente ao homem que se transforma numa causa. Mas ainda, o diagnóstico "demoníaco" revela que não se podia derivar "valores" inqüestionáveis de fontes racionais de ordem, e que a política da época tinha-se transformado efetivamente num campo de desordem demoníaca. A rematada sutileza com que este aspecto do trabalho de Weber tem sido, e ainda é, ignorado por aqueles aos quais se dirige constitui talvez a melhor prova de sua importância

Caso Weber se houvesse limitado a revelar que a ciência política "isenta de valores" não é uma ciência da ordem e que os "valores" são decisões demoníacas, a grandeza do seu trabalho (que é mais sentida que compreendida) poderia ser posta em dúvida. A marcha ascendente em direção à essência ter-se-ia interrompido no ponto em que, da estrada principal, sai um caminho convencionalmente denominado "existencialismo" — uma saída para os perplexos que, nos anos recentes, entrou em moda internacional através do trabalho de Sartre. Weber, no entanto, foi muito além — embora o pesquisador se encontre na difícil posição de ter que extrair os resultados a partir dos conflitos e contradições intelectuais em que Weber se envolveu. A maneira de considerar o problema da ciência isenta de valores, que acaba de ser descrita, suscita mais de uma questão. O conceito weberiano da ciência, por exemplo, supunha uma relação social entre o cientista e o político, ativada na instituição da universidade, onde o cientista, como professor, informa seus estudantes, os *homines politici* potenciais, a respeito da estrutura da realidade política. Pode-se então perguntar: que propósito deve ter essa informação? Os valores políticos dos estudantes supostamente não poderiam ser tocados pela ciência de Weber, uma vez que os valores estão além da ciência. Os princípios políticos dos estudantes não poderiam ser formados por uma ciência que não se estendia aos princípios da ordem. Poderia ela talvez ter o efeito indireto de incentivar os estudantes a rever seus valores, quando verificassem as insuspeitadas e talvez indesejadas conseqüências que suas idéias políticas trariam na prática? Nesse caso, então, os valores dos estudantes não estariam tão demoniacamente fixados. Poder-se-ia fazer um apelo à reflexão e ao julgamento; e o que seria um julgamento que resultasse na preferência racional por um valor com relação a outro senão um julgamento de valor? Afinal de contas, seriam possíveis os julgamentos de valor racionais? O ensino da ciência política isenta de valores na universidade seria um empreendimento sem sentido a menos que fosse concebido de maneira a influenciar os valores dos estudantes, colocando a sua disposição um conhecimento objetivo da realidade política. Como grande professor que era, Weber pôde desmentir sua idéia dos valores como decisões demoníacas.

Até que ponto seu método de ensino poderia ser efetivo é outra questão. Em primeiro lugar, era um ensino por vias indiretas, porque ele evitou deliberadamente um enunciado explícito dos princípios positivos da ordem; em segundo lugar, o ensino, mesmo através da elaboração direta dos princípios, não poderia ser eficaz se

o estudante estivesse na verdade demoniacamente preso às suas atitudes. Como educador, Weber poderia confiar apenas na vergonha (o *aidos* aristotélico) do estudante como o sentimento que o induziria à consideração racional. Mas o que fazer, se o estudante estivesse além da vergonha? Se o apelo a seu senso de responsabilidade somente o fizesse sentir-se desconfortável, sem resultar numa mudança de atitude? Ou se nem sequer lhe provocasse tal sentimento, mas sim o fizesse cair no que Weber chamava a "ética da intenção" *(Gesinnungsethik)*, ou seja, na tese de que sua crença contém sua própria justificação e de que as conseqüências não importam se a intenção da ação é correta? Tampouco esta questão foi esclarecida por Weber. Como ilustração de sua "ética da intenção" ele usou uma moralidade cristã "extraterrena" que nunca foi bem definida; jamais considerou o problema de que seus valores demoníacos talvez fossem demoníacos precisamente porque tinham a ver com a "ética da intenção", e não com a "ética da responsabilidade", uma vez que conferiam a qualidade de um comando divino a uma veleidade humana. A discussão dessas questões somente seria possível ao nível da antropologia filosófica, que Weber evitou. Não obstante, enquanto fugia dessa discussão, ele tomara a decisão de entrar em conflito racional com os valores pela simples existência de seu empreendimento.

O conflito racional com os valores inqüestionáveis dos intelectuais políticos era inerente a seu empreendimento de atingir a ciência política objetiva. A concepção original de uma ciência isenta de valores estava em dissolução. Para os metodologistas que precederam Max Weber, a ciência social ou histórica podia ser isenta de valores porque seu objeto consistia na "referência a um valor" *(Wertbeziehende Methode)*; no campo assim constituído, o cientista devia trabalhar, supostamente, sem julgamentos de valor. Weber reconheceu que havia uma série de "valores" conflitantes na política de seu tempo; cada um deles poderia ser tomado para constituir um "objeto". O resultado teria sido o relativismo antes mencionado, e a ciência política ter-se-ia degradado, transformando-se em uma apologia dos caprichos duvidosos dos intelectuais políticos, como era de fato o caso, e ainda o é em larga medida. Como Weber escapou a essa degradação — pois é certo que o fez? Se nenhum dos valores conflitantes constituía para ele o campo da ciência e se ele preservava sua integridade crítica perante os valores políticos correntes, quais eram então os valores que constituíam sua ciência? A resposta exaustiva a estas perguntas transcende o propósito da presente obra. Apenas o princípio de sua técnica será ilustrado. A "objetividade" da ciência de Weber, onde existia, poderia derivar apenas dos autênticos princípios da ordem, tais como haviam sido descobertos e elaborados no transcurso da história da humanidade. Uma vez que, na situação intelectual de Weber, não se podia admitir a existência de uma ciência da ordem, seu conteúdo (ou tanto quanto possível de seu conteúdo) tinha de ser apresentado por meio do reconhecimento de suas expressões históricas como fatos e fatores causais da história. Se, por um lado, Weber, como metodologista da ciência isenta de valores, professaria não ter objeções contra um intelectual político que houvesse assumido "demoniacamente" o marxismo como o "valor" de sua preferência, por outro lado podia dedicar-se tranqüilamente ao estudo da ética protestante e demonstrar que certas convicções religiosas desempenharam um papel muito mais importante que o da luta de classes na formação do capitalismo. Ressaltou-se por diversas vezes nas páginas anteriores que a arbitrariedade do método não degenerou na total irrelevância da produção científica porque a pressão das tradições teóricas permaneceu como um fator determinante na seleção dos materiais e dos problemas. Pode-se dizer que essa pressão foi elevada por Weber à con-

dição de princípio. Os três volumes da sua sociologia da religião, por exemplo, lançaram no debate sobre a estrutura da realidade uma enorme quantidade de verdades, vistas com maior ou menor clareza, a respeito da ordem humana e social. A objetividade da ciência podia ser possivelmente retomada através da explicitação do fato indiscutível de que as verdades a respeito da ordem eram fatores da ordem da realidade — e talvez não apenas o desejo de poder e riqueza ou o medo e a fraude —, muito embora os princípios tivessem que entrar pela porta dos fundos das "crenças", em competição e em conflito racional insolúvel com os "valores" contemporâneos de Weber.

Uma vez mais, Weber ignorou as dificuldades teóricas que esse procedimento lhe acarretaria. Se o estudo "objetivo" dos processos históricos revelasse, por exemplo, que a interpretação materialista da história estava errada, então, obviamente, existiria um padrão de objetividade na ciência que impediria a constituição do objeto da ciência pela "referência" dos fatos e problemas ao "valor" de um marxista; ou — sem o jargão metodológico — um homem de saber não poderia ser marxista. Mas, se a objetividade crítica tornava impossível que um homem de saber fosse marxista, seria possível para qualquer pessoa ser marxista sem abrir mão dos padrões de objetividade crítica que todos estamos obrigados a observar como seres humanos responsáveis? Não há respostas a essas perguntas no trabalho de Weber. Não havia ainda chegado o tempo de dizer claramente que o "materialismo histórico" não é uma teoria, mas sim uma falsificação da história, ou que o intérprete "materialista" da política é um ignorante que melhor faria se estudasse os fatos elementares. Como segundo componente do "demonismo" dos valores, transparece uma boa dose de ignorância, não reconhecida como tal por Weber. E o intelectual político que se decide, ele próprio, "demoniacamente" por seu "valor" nada mais é que um ignorante megalomaníaco. Pareceria que o "demonismo" é uma qualidade que o homem possui em proporção inversa ao alcance de seu conhecimento pertinente.

Todo o complexo de idéias — "valores", "referência a valores", "julgamentos de valor" e "ciência isenta de valores" — pareceria estar a ponto de desintegrar-se. Havia-se retomado uma "objetividade" científica que claramente não se enquadrava nos padrões do debate metodológico. E, no entanto, nem mesmo os estudos sobre a sociologia da religião chegaram a induzir Weber a tomar o passo decisivo no rumo da ciência da ordem. A razão última de sua hesitação, se não foi o medo, talvez seja inescrutável; mas o ponto técnico onde ele se deteve pode ser claramente discernido. Seus estudos sobre a sociologia da religião sempre despertaram admiração, quando nada por representar um *tour de force*. O volume do material analisado nesses alentados estudos sobre o protestantismo, o confucionismo, o taoísmo, o hinduísmo, o budismo, o jainismo, Israel e o judaísmo, a serem completados com um estudo sobre o islamismo, é, na verdade, assombroso. Talvez não se tenha ressaltado suficientemente, em vista do impressionante vulto da obra, que essa série de estudos ganha seu tom geral através de uma omissão significativa, qual seja, a do cristianismo anterior à Reforma. A razão dessa omissão parece óbvia. É praticamente impossível efetuar um estudo sério do cristianismo medieval sem descobrir, entre os seus "valores", a crença numa ciência racional da ordem humana e social e, sobretudo, do direito natural. Além disso, tal ciência não constituía simplesmente uma crença, pois era elaborada na prática como um trabalho de construção racional. Nesse ponto, Weber ter-se-ia defrontado com a ciência da ordem como um fato objetivo, como teria acontecido se ele se houvesse dedicado seriamente ao estudo da filosofia grega. A disposição de Weber pa-

ra apresentar verdades a respeito da ordem sob a forma de fatos históricos cessava antes de chegar à metafísica grega e medieval. Para poder degradar a política de Platão, Aristóteles ou São Tomás ao nível de "valores", um estudioso responsável teria primeiramente que demonstrar não ter fundamento a consideração daquelas formulações como científicas. E essa demonstração é impossível. Quando o pretendente a crítico houver penetrado no significado da metafísica com profundidade suficiente para que a sua crítica tenha peso, ele já se terá transformado em um metafísico. A metafísica só pode ser atacada de sã consciência quando o crítico se coloca a uma distância suficiente, que lhe garanta o conhecimento imperfeito. O horizonte da ciência social de Weber era imenso; assim, sua cautela em aproximar-se demasiado do centro decisivo dessa ciência é a melhor prova de suas limitações positivistas.

Deste modo, o resultado do trabalho de Weber foi ambíguo. Ele havia reduzido *ad absurdum* o princípio da ciência isenta de valores. A idéia da ciência isenta de valores, cujo objeto se constituísse pela "referência a um valor", somente poderia concretizar-se caso o cientista estivesse disposto a decidir-se a respeito de um "valor" como referência. Se, ao contrário, o cientista se recusasse a optar por um "valor", se tratasse todos os "valores" como iguais (como fazia Max Weber) e se, além do mais, os tratasse como fatos sociais entre outros — então não restariam "valores" que pudessem constituir o objeto da ciência, porque se teriam transformado em parte do próprio objeto. A abolição dos "valores" como elementos constituintes da ciência levava a uma situação de impossibilidade teórica porque, afinal, o objeto da ciência tem uma "constituição", isto é, a essência rumo à qual nos deslocamos em nossa busca da verdade. No entanto, uma vez que a ressaca positivista não permitia a admissão de uma ciência da essência, de um verdadeiro *episteme*, os princípios da ordem tinham de ser apresentados como fatos históricos. Quando construiu o grande edifício da sua "sociologia" (isto é, a fuga positivista à ciência da ordem), Weber não considerou seriamente todos os "valores" como iguais. Ele não se dedicou a organizar uma inútil coleção de quinquilharias, mas sim mostrou preferências bastante sensatas por fenômenos "importantes" da história da humanidade; ele sabia distinguir perfeitamente as principais civilizações de outros desenvolvimentos periféricos e secundários, assim como as "religiões mundiais" dos fenômenos religiosos sem importância. Na ausência de um princípio de teorização bem fundamentado, ele deixou-se guiar não por "valores", mas sim pela *auctoritas majorum* e por sua própria sensibilidade com respeito à qualidade do trabalho intelectual.

Até aqui o trabalho de Weber pode ser caracterizado como uma tentativa bem sucedida de desembaraçar a ciência política das impertinências da metodologia e de restaurar-lhe a ordem teórica. No entanto, a nova teoria em direção à qual caminhava não pôde ser explicitada, porque Weber observou religiosamente o tabu positivista a respeito da metafísica. Ao invés disso, outras coisas foram explicitadas, pois Weber desejava ser explícito sobre os seus princípios, como o deve ser um teórico. Ao longo de toda sua obra ele se esforçou por elaborar uma explicação de sua teoria mediante a construção de "tipos". Não se podem considerar nesta ocasião as diversas fases pelas quais passou esse esforço. Na última fase, ele usou tipos de "ação racional" como os tipos padrões e construiu os outros tipos como desvios da racionalidade. O procedimento ter-lhe-á ocorrido porque Weber compreendia a história como uma evolução rumo à racionalidade e sua época como o ponto mais alto até então alcançado na "auto-determinação racional" do homem. Esta idéia foi desdobrada em diferentes graus de desenvolvimento, com relação

à história econômica, política e religiosa, e, de maneira mais completa, com relação à história da música. Sua concepção global derivava claramente da filosofia da história de Comte; e a interpretação weberiana da história pode ser vista com justiça como o último dos grandes sistemas positivistas. Nota-se, no entanto, uma tonalidade nova na execução que Weber deu ao plano. A evolução da humanidade em direção à racionalidade da ciência positiva era para Comte um processo nitidamente progressista; para Weber, era um processo de desencantamento *(Entzauberung)* e de desdivinização *(Entgottlichung)* do mundo. Por seu sentimento de pena de que o encantamento divino houvesse desaparecido do mundo, por sua resignação ao racionalismo como uma sina a ser aturada, mas não desejada, pelas queixas ocasionais de que a sua alma não estava em sintonia com o divino *(religiös unmusikalisch),* Weber deixou revelar sua afinidade com os sofrimentos de Nietzsche — muito embora, apesar de tal confissão, sua alma estivesse suficientemente em sintonia com o divino para que ele não seguisse Nietzsche em sua trágica revolta. Weber sabia o que almejava, mas, por alguma razão, não conseguiu chegar ao objetivo. Ele viu a terra prometida, mas não lhe foi dado nela entrar.

4

COM o trabalho de Max Weber, o positivismo foi tão longe quanto podia e se tornaram visíveis as linhas através das quais a restauração da ciência política teria que ser empreendida. A correlação entre o "valor" constituinte e a ciência constituída "isenta de valores" se havia rompido; os "julgamentos de valor" haviam retornado à ciência sob a forma de "crenças legitimadoras" que criavam unidades de ordem social. O último baluarte foi a convicção de Weber de que a história evoluía em direção a um tipo de racionalismo que relegava a religião e a metafísica ao reino do "irracional". E mesmo esse baluarte não era tão inexpugnável, desde que se compreendesse que ninguém estava obrigado a nele penetrar se podia simplesmente dar-lhe as costas e redescobrir a racionalidade da metafísica em geral e da antropologia filosófica em particular, ou seja, das áreas da ciência com relação às quais Weber se havia conservado deliberadamente distante.

A fórmula do remédio é mais simples que sua aplicação. A ciência não é a conquista individual deste ou daquele estudioso: é um esforço de cooperação. O trabalho efetivo só é possível se inserido numa tradição de cultura intelectual. Quando a ciência fica completamente arruinada, como foi o caso por volta de 1900, a simples reconquista do artesanato teórico é uma tarefa de monta, para não mencionar as quantidades de material que deve ser reelaborado para reconstituir a ordem de pertinência dos fatos e problemas. Além disso, as dificuldades pessoais não devem ser ignoradas; a exposição de idéias novas, aparentemente aberrantes, inevitavelmente desperta resistências. Um exemplo ajudará a compreender a natureza dessas dificuldades.

Weber, como se assinalou acima, ainda concebia a história como um aumento do racionalismo no sentido positivista. Do ponto de vista de uma ciência da ordem, no entanto, a exclusão da *scientia prima* dos domínios da razão não constitui um aumento, mas sim uma diminuição do racionalismo. O que Weber, na esteira de Comte, entendeu por racionalismo moderno teria de ser reinterpretado como irracionalismo moderno. Esta inversão dos significados socialmente aceitos dos termos

despertaria uma certa hostilidade. Mas a reinterpretação não poderia interromper-se nesse ponto. A rejeição de ciências que já se encontravam desenvolvidas e o retorno a um nível inferior de racionalidade devem ter motivações experiencialmente profundas. Uma investigação mais minuciosa revelaria que certas experiências religiosas estavam na origem da resistência a reconhecer a *ratio* da ontologia e da antropologia filosófica; e, na verdade, na última década do século XIX começou a exploração do socialismo como movimento religioso, exploração que mais tarde se transformou no estudo extensivo dos movimentos totalitários como um novo "mito" ou religião. A investigação levaria ainda ao problema geral da conexão entre tipos de racionalidade e tipos de experiência religiosa. Algumas experiências religiosas teriam de ser classificadas como superiores e outras como inferiores pelo critério objetivo do grau de racionalidade que admitem na interpretação da realidade. As experiências religiosas dos filósofos místicos gregos e do cristianismo seriam considerados de nível elevado por permitirem o desenvolvimento da metafísica; as experiências religiosas de Comte e Marx seriam classificadas como inferiores por proibirem a colocação de perguntas metafísicas. Estas considerações afetariam radicalmente a concepção positivista da evolução da humanidade de uma fase religiosa ou teológica primitiva para o racionalismo e a ciência. A evolução não só teria ocorrido de um grau mais elevado de racionalismo para outro inferior, pelo menos no que concerne ao período moderno, mas, além disso, esse declínio da razão teria de ser interpretado como conseqüência da regressão religiosa. Seria necessário revolucionar uma interpretação tradicional da história ocidental, desenvolvida ao longo de séculos; e uma revolução dessa magnitude enfrentaria a oposição dos "progressistas", que, repentinamente, se encontrariam na posição de irracionalistas retrógrados.

As possibilidades de uma reinterpretação do racionalismo e da concepção positivista da história foram colocadas no modo condicional de maneira a indicar o caráter hipotético da restauração da ciência política na passagem do século. Circulavam idéias deste tipo, mas havia uma grande distância entre a certeza de que algo estava profundamente errado com o estado da ciência e o entendimento preciso da natureza do mal que a acometia. Igualmente longa era a distância entre as conjecturas inteligentes a respeito da direção a ser tomada para a consecução do objetivo. Era necessário preencher um bom número de condições antes que as proposições, neste caso, pudessem ser apresentadas no modo indicativo. Tinha-se que retomar o entendimento da ontologia e o artesanato da especulação metafísica, e, sobretudo, cumpria restabelecer a antropologia filosófica como ciência. Pelos padrões assim reconquistados, era possível definir com precisão os pontos técnicos de irracionalidade da posição positivista. Com esse propósito, os trabalhos dos principais pensadores positivistas tinham de ser analisados com cuidado a fim de se explicitar sua rejeição crítica de argumentos racionais; era preciso, por exemplo, trazer à luz as passagens dos trabalhos de Comte e Marx em que estes pensadores reconheciam a validade das questões metafísicas, mas se recusavam a considerálas porque tal consideração tornaria impossível a articulação de sua opinião irracional. Quando o estudo chegasse às motivações do irracionalismo, o pensamento positivista teria de ser caracterizado como uma variente da teologização, novamente com base nas fontes, e as experiências religiosas subjacentes teriam que ser diagnóstico somente poderia ser feito com êxito se estivesse suficientemente elaborada uma teoria geral dos fenômenos religiosos que permitisse o enquadramento do caso concreto num tipo. A generalização ulterior relativa à conexão entre graus de racionalidade e experiências religiosas, bem como a comparação com exemplos gre-

gos e cristãos, requereriam um estudo renovado da filosofia grega, que revelasse a ligação entre o desenvolvimento da metafísica grega e as experiências religiosas dos filósofos que a elaboraram; e um novo estudo da metafísica medieval teria de comprovar a ligação correspondente no caso cristão. Deveria ainda demonstrar as diferenças características entre as metafísicas grega e cristã capazes de serem atribuídas a diferenças religiosas. E, quando todos esses estudos preparatórios estivessem prontos, quando os conceitos críticos para o tratamento dos problemas estivessem estabelecidos e as proposições tivessem apoio nas fontes, ter-se-ia que enfrentar a tarefa final de buscar uma ordem histórica teoricamente inteligível na qual estes múltiplos fenômenos pudessem ser organizados.

Na verdade, essa tarefa de restauração já teve início; e hoje alcançou um ponto em que se pode dizer que já foram lançados ao menos os alicerces sobre os quais se construirá a nova ciência da ordem. A descrição em detalhe desse ousado empreendimento está além do escopo desta obra — e, além disso, tomaria a forma de uma volumosa história da ciência na primeira metade do século XX[1]. Os capítulos seguintes, a respeito do problema da representação, pretendem apresentar ao leitor esse movimento, bem como a promessa de restauração da ciência política nele contida.

---

1 A história intelectual da primeira metade do século XX é extremamente complexa, por ser a história de uma lenta recuperação (com muitas tentativas que terminaram em impasses) da completa destruição da cultura intelectual ocorrida ao final do século XIX. Talvez seja prematuro efetuar o estudo crítico desse processo enquanto a poeira dos combates ainda não assentou; e, com efeito, nenhum estudo abrangente nesse sentido foi feito até aqui. Há, no entanto, uma recente introdução à filosofia contemporânea que (apesar de certas imperfeições técnicas) demonstra o quanto pode ser feito atualmente. Trata-se de *Europäische Philosophie der Gegenwart* (Berna, 1947), de I. M. Bochenski. A interpretação do autor tem como guia dois motos colocados na página inicial do seu livro — um, de Marco Aurélio: "O filósofo, este sacerdote e ajudante dos deuses"; outro, de Bergson: "Também a filosofia tem seus escribas e seus fariseus". As várias filosofias são classificadas segundo seu valor como ontologias, dos níveis mais baixos aos mais altos, em capítulos intitulados "Matéria", "Idéia", "Vida", "Essência", "Existência" e "Ser". O último capítulo, sobre as filosofias do ser, trata dos metafísicos ingleses e alemães (Samuel Alexander, Alfred N. Whitehead, Nicolai Hartmann) e dos neotomistas. O primeiro capítulo trata das filosofias situadas nos níveis inferiores, começando por baixo com Bertrand Russell, o neopositivismo e o materialismo dialético.

I

REPRESENTAÇÃO E EXISTÊNCIA

1

A CIÊNCIA POLÍTICA sofre de uma dificuldade que tem origem em sua própria natureza, como ciência do homem em sua existência histórica. Uma vez que o homem não espera pela ciência até que ela lhe explique a própria vida, quando o teórico aborda a realidade social encontra um campo já ocupado pelo que poderia ser chamado de auto-interpretação da sociedade. A sociedade humana não é simplesmente um fato ou uma ocorrência do mundo exterior, que o observador devesse estudar como se fosse um fenômeno natural. Embora a exterioridade seja um de seus componentes importantes, ela é em seu todo um pequeno mundo, um *cosmion,* cujo significado provém do seu próprio interior, através dos seres humanos que continuamente o criam e recriam, como modo e condição de sua auto-realização. A sociedade é iluminada por um complexo simbolismo, com vários graus de compactação e diferenciação — desde o rito, passando pelo mito, até a teoria — e esse simbolismo a ilumina com um significado na medida em que os símbolos tornem transparentes ao mistério da existência humana a estrutura interna desse pequeno mundo, as relações entre seus membros e grupos de membros, assim como sua existência como um todo. A auto-iluminação da sociedade através dos símbolos é parte integrante da realidade social, e pode-se mesmo dizer que é uma parte essencial dela, porque através dessa simbolização os membros da sociedade a vivenciam como algo mais que um acidente ou uma conveniência; vivenciam-na como pertencendo a sua essência humana. Inversamente, os símbolos exprimem a experiência de que o homem é inteiramente homem em virtude de sua participação em um todo que transcende a sua existência particular, em virtude de sua participação no *xynon*, o comum, na expressão de Heráclito, o primeiro pensador ocidental que desenvolveu esse conceito. E, em conseqüência, toda sociedade humana compreende a si mesma através de uma variedade de símbolos, alguns deles símbolos lingüísticos altamente diferenciados, independentes da ciência política; tal autocompreensão precede historicamente de alguns milênios o surgimento da ciência política, do *episteme politike*, no sentido aristotélico. Assim, ao se iniciar, a ciência política não parte de uma *tabula rasa* na qual pudesse inscrever seus conceitos; começa inevitavelmente a partir do rico conjunto de auto-interpretações da sociedade e prossegue através do esclarecimento crítico dos símbolos sociais preexistentes. Quando Aristóteles escreveu as obras *Ética* e *Política,* quando formulou seu conceito da *polis,* da constituição, do cidadão, das várias formas de governo, de justiça, de felicidade, etc., ele não inventou esses termos nem os dotou de significados arbitrários; ao invés, recolheu os símbolos encontrados em seu ambiente social, examinou cuidadosamente a variedade dos significados que tomavam na conversação

comum e organizou e esclareceu esses significados com os critérios de sua teoria[1].

Estas preliminares de modo algum esgotam a situação peculiar da ciência política, mas abrem suficientes perspectivas para o propósito mais imediato, pois permitirão algumas conclusões teóricas que, por sua vez, podem ser aplicadas ao tópico da representação.

Quando um teórico reflete sobre sua própria situação teórica, defronta-se com dois conjuntos de símbolos: os símbolos da linguagem produzidos como parte integrante do mundo social em seu progresso de auto-iluminação, e os símbolos da linguagem da ciência política. Ambos se relacionam entre si, na medida em que o segundo conjunto se desenvolve a partir do primeiro através de um processo provisoriamente chamado de esclarecimento crítico. No transcurso desse processo, alguns dos símbolos que ocorrem na realidade serão abandonados por não se prestarem à utilização científica, enquanto novos símbolos se desenvolverão dentro da própria teoria para a descrição crítica adequada dos símbolos que fazem parte da realidade. Se, por exemplo, o teórico descrever a idéia marxista do reino da liberdade, a ser estabelecida pela revolução comunista, como a hipóstase imanentista de um símbolo escatológico cristão, o símbolo "reino da liberdade" é parte da realidade; é parte de um movimento secular do qual o movimento marxista é uma subdivisão, enquanto que termos como "imanentista", "hipóstase" e "escatologia" são conceitos da ciência política. Os termos usados na descrição não ocorrem na realidade do movimento marxista, enquanto que o símbolo "reino da liberdade" não tem valor para a ciência crítica. Não há, portanto, nem dois conjuntos de termos com significados diferentes, nem um conjunto de termos com dois conjuntos diferentes de significados; o que há são dois conjuntos de símbolos com uma grande área de fonemas que se superpõem. Além disso, os símbolos da realidade são, eles próprios, em grande parte, o resultado de processos de esclarecimento, de modo que os dois conjuntos também se aproximarão com freqüência um do outro com respeito aos seus significados, e, em alguns casos, chegarão a alcançar a identidade. Esta complicada situação é uma inevitável fonte de confusões, entre as quais a ilusão de que os símbolos usados na realidade política são conceitos teóricos.

Infelizmente, esta ilusão e a confusão dela resultante corroeram profundamente a ciência política contemporânea. Por exemplo, ninguém hesita ao referir-se à "teoria contratual de governo", ou à "teoria da soberania", ou à "teoria marxista da história", muito embora, na realidade, seja muito duvidoso que qualquer dessas chamadas teorias possa ser considerada como tal, em sentido crítico; e volumosas historiografias sobre "teoria política" dão tratamento a símbolos que, na maior parte das vezes, encerram escasso conteúdo teórico. Essa confusão chega a anular alguns avanços logrados pela ciência política desde a antiguidade. Veja-se, a propósito, a chamada teoria contratual. Neste caso, ignora-se o fato de que Platão já realizara uma análise exaustiva do símbolo contratual, não só estabelecendo seu caráter não-teórico, como ainda explorando o tipo de experiência do qual se origina. Mais ainda, ele introduzira o termo técnico *doxa* para a classe de símbolos da qual a "teoria contratual" é um exemplo, a fim de distingui-los dos símbolos teóticos[2]. Os teóricos de hoje não usam o termo *doxa* com esse propósito nem desen-

---

1. Aristóteles, *Politics*, 1280 a 7 e seg.
2. Platão, *Republic*, 358e — 367e.

volveram um termo equivalente. A diferenciação foi perdida. Por outro lado, entrou em moda o termo "ideologia", que, em alguns aspectos, se relaciona com a *doxa* platônica. Mas justamente esse termo tornou-se uma nova fonte de confusão porque, sob a pressão do que Mannheim chamou *allegemeine Ideologieverdacht,* a suspeita geral da ideologia, seu sentido se estendeu de tal maneira que cobre todos os tipos de símbolos usados para proposições políticas, inclusive os próprios símbolos teóricos; hoje, há numerosos cientistas políticos que classificariam como ideologia até mesmo o *episteme* platônico-aristotélico.

Outro sintoma dessa confusão é dado por certos hábitos de discussão. Acontece com certa freqüência que, em discussões sobre um tema político, um estudante — na verdade, nem sempre um estudante — me pergunte como eu defino o fascismo, o socialismo ou qualquer outro ismo do gênero. Com igual freqüência sou forçado a surpreender o meu interlocutor — que aparentemente absorveu, como parte da sua educação universitária, o conceito de que a ciência é um depósito de definições de dicionário — com minha afirmação de que não me sentia obrigado a fazer esse tipo de definição porque os movimentos do tipo mencionado, assim como os seus simbolismos, eram parte da realidade; que apenas os conceitos podiam ser objeto de definições, e não a realidade; e era altamente duvidoso que os símbolos de linguagem em questão pudessem ser criticamente esclarecidos até o ponto em que tivessem alguma utilidade cognitiva na ciência.

O terreno está agora preparado para a consideração do tema da representação. À luz das reflexões anteriores torna-se claro que a tarefa não será mais simples se a investigação for realizada de acordo com os padrões críticos da busca da verdade. Os conceitos teóricos e os símbolos que formam parte da realidade devem ser cuidadosamente distinguidos; na transição da realidade à teoria, os critérios empregados no processo de esclarecimento devem ser bem definidos; e o valor cognitivo dos conceitos resultantes deve ser verificado, colocando-os em contextos teóricos mais amplos. O método assim esboçado é, substancialmente, o procedimento aristotélico.

2

É APROPRIADO iniciar pelos aspectos elementares do tema. De modo a determinar o que é teoricamente elementar, cabe recordar o início desta exposição. A sociedade política foi caracterizada como um *cosmion*, um pequeno mundo, iluminado internamente; esta caracterização foi, no entanto, qualificada com a ênfase dada ao fato de que a exterioridade é um dos componentes importantes da sociedade política. Tal *cosmion* tem um reino interior de significado, mas esse reino existe tangivelmente no mundo exterior, em seres humanos dotados de corpos e que participam fisicamente da exterioridade orgânica e inorgânica do mundo. A sociedade política pode dissolver-se não apenas pela desintegração das crenças que fazem dela uma unidade atuante na história, mas também pode ser destruída pela dispersão de seus membros de tal maneira que a comunicação entre eles se torne fisicamente impossível ou, mais radicalmente, por sua eliminação física; pode, igualmente, sofrer danos sérios, destruição parcial da tradição ou paralisia prolongada mediante o extermínio ou opressão dos membros ativos que constituem as mino-

rias políticas e intelectuais que dirigem a sociedade. A existência exterior da sociedade será entendida neste sentido quando, por razões a serem dadas proximamente, falarmos do aspecto teoricamente elementar do nosso tema.

Nos debates políticos, na imprensa e nas obras de direito internacional, as instituições políticas de países como os Estados Unidos da América, o Reino Unido, a França, a Suíça, os Países Baixos e os reinos escandinavos são normalmente consideradas representativas. Nesses contextos, o termo instituição representativa é usado como um símbolo na realidade política. Caso alguém que usa esse símbolo fosse solicitado a explicar o que entende por ele, certamente responderia que as instituições de um país podem ser consideradas representativas quando os membros da assembléia legislativa ocupam seus lugares em virtude de eleições populares. Se a pergunta se referisse ao excutivo, tal pessoa aceitaria a eleição popular do chefe do governo, como nos Estados Unidos da América, mas também estaria de acordo com o sistema inglês, em que um comitê da maioria parlamentar compõe o ministério, ou com o sistema suíço, em que o executivo é eleito pelas duas casas em sessão conjunta; e provavelmente não consideraria que a presença de um monarca afete o caráter representativo, desde que tal monarca só possa atuar convalidado por um ministro responsável. Caso se pedisse ao nosso interlocutor que fosse um pouco mais explícito a respeito do significado da expressão "eleição popular", ele inicialmente se referiria à eleição de um representante por todas as pessoas de maior idade que residam em determinado distrito territorial; mas, provavelmente, não negaria o caráter representativo do processo se as mulheres estivessem excluídas do sufrágio ou se, em um sistema de representação proporcional, a representatividade fosse pessoal e não territorial. Finalmente, ele poderia sugerir que as eleições se realizassem com freqüência razoável e mencionaria os partidos como organizadores e mediadores do processo eleitoral.

Que pode o teórico fazer com uma resposta desse tipo, em termos de ciência política? Tem ela algum valor cognitivo?

Evidentemente, trata-se de uma resposta importante. A rigor, a existência dos países enumerados deve ser tomada como um ponto pacífico, sem maiores questões a respeito do que os faz existir ou do que se deve entender por existência. Não obstante, ilumina-se uma área de instituições que existem dentro de uma moldura existencial, embora a própria moldura permaneça na obscuridade. Existem, sem dúvida, muitos países cujas instituições podem ser incluídas entre as do tipo esboçado; e, se há alguma validade na exploração das insitituições, a resposta certamente sugere um gigantesco conjunto de conhecimentos científicos. Ademais, esse conjunto de conhecimentos existe como um fato insofismável da ciência, sob a forma de numerosos estudos monográficos a respeito das instituições de diferentes países, nos quais se descrevem as ramificações e instituições auxiliares necessárias ao funcionamento de um governo representativo moderno, e também sob a forma de estudos comparativos, que elaboram o tipo institucinal e suas variantes. Não pode tampouco haver dúvidas a respeito da pertinência desses estudos, pelo menos em princípio, uma vez que a existência exterior da sociedade política é parte de sua estrutura ontológica. Os tipos de realização exterior da sociedade têm sempre algum grau de pertinência, independentemente da pertinência que possam ter quando colocados em um contexto teórico mais amplo.

Neste nível de teorização, os conceitos que entram na construção do tipo descritivo das instituições representativas referem-se a dados simples do mundo exterior: distritos geográficos, os seres humanos que neles vivem, homens e mulheres, suas idades, seus votos (que consistem na marcação de pedaços de papel no lado

que tem nomes impressos), operações aritméticas e matemáricas das quais resulta a designação de outros seres humanos como representantes, o comportamento dos representantes que resulta em atos formais reconhecidos com tal através de elementos exteriores, etc. Uma vez que, neste nível, os conceitos não são problemáticos em termos de auto-interpretação interna da sociedade, este aspecto do nosso tema pode ser considerado elementar e o tipo descritivo de representação desenvolvido neste nível será, portanto, considerado o tipo elementar.

A pertinência desse enfoque elementar é aceita em princípio. A extensão real de seu valor cognitivo, no entanto, só pode ser medida colocando-se o tipo no contexto teórico mais amplo antes mencionado. O tipo elementar, como dissemos, ilumina apenas uma área de instituições que ocorrem num contexto existencial, o qual deve ser aceito como dado, sem outras indagações. Portanto, devem-se fazer algumas perguntas com respeito à outra área, que até aqui permaneceu na obscuridade.

3

AO SUSCITAR estas questões, novamente será seguido o procedimento atistotélico de examinar os símbolos tal como ocorrem na realidade. Um tema adequado para este questionamento é o caráter representativo das instituições soviéticas. A União Soviética tem uma constituição, aliás de grande beleza, que estabelece instituições que podem ser, como um todo, incluídas no tipo elementar. Apesar disso, conflitam vivamente as opiniões emitidas por democratas ocidentais e por comunistas sobre seu caráter representativo. Os ocidentais dizem que o mecanismo de representação por si só não é suficiente, que o eleitor deve ter acesso a uma escolha genuína e que o monopólio partidário estabelecido pela constituição soviética impede tal escolha. Os comunistas dizem que o verdadeiro representante deve efetivamente zelar pelo interesse do povo, que a exclusão dos partidos que representam interesses especiais é necessária para que as instituições sejam verdadeiramente representativas e que somente os países nos quais o monopólio da representação é assegurado ao partido comunista são democracias populares autênticas. Deste modo, a discussão se fundamenta na função mediadora do partido no processo de representação.

A matéria não é suficientemente simples para permitir um julgamento imediato. Ao contrário, torna-se necessária uma reflexão mais profunda, pois, com efeito, pode-se facilmente aumentar a confusão ao recordar que, quando da fundação da República Americana, eminentes estadistas eram de opinião que a verdadeira representação só seria possível se não houvesse partido algum. Outros pensador s, além do mais, atribuem o funcionamento do sistema bipartidário inglês ao fato de que, originalmente, os dois partidos eram, na verdade, duas facções da aristocracia inglesa; outros, ainda, verão no sistema bipartidário norte-americano uma homogeneidade ulterior que leva os dois partidos a parecer duas facções de um mesmo partido. Resumindo as várias opiniões pode-se, portanto, compor uma série: o sistema representativo é verdadeiramente representativo quando não há partidos, quando há um partido, quando há dois ou mais partidos, quando os dois partidos podem ser considerados como facções de um mesmo partido. Para completar o

quadro, pode-se, finalmente, acrescentar o conceito-tipo de Estado pluripartidário que entrou em moda após a Primeira Guerra Mundial, com sua implicação de que o sistema representativo não pode funcionar quando há dois ou mais partidos que discordam em matéria de princípios.

A partir dessa variedade de opiniões, podem-se tirar as seguintes conclusões. O tipo elementar das instituições representativas não exaure o problema da representação. Através do conflito de opiniões, pode-se discernir um consenso segundo o qual o processo representativo só é significativo quando certos requisitos referentes à sua substância são satisfeitos, razão pela qual o estabelecimento do processo, por si só, não proporciona a substância desejada. Há consenso também quanto ao fato de que certas instituições mediadoras, os partidos, têm algo a ver com a consolidação ou a corrupção da substância da representação. Além desse ponto, no entanto, a matéria se torna confusa. A substância em questão está vagamente associada com a vontade do povo, mas o que significa precisamente o símbolo "povo" não está claro ainda. O símbolo deve ser provisoriamente deixado para exame posterior. Além disso, a discordância a respeito do número de partidos que garantirão, ou não, o fluxo da substância sugere um novo tema, ainda não suficientemente analisado, e que não poderá ser equacionado simplesmente contando-se os partidos. Segue-se daí que um conceito-tipo como o do Estado monopartidário deve ser considerado como de valor teórico duvidoso; ele poderá ter algum uso prático para breves referências no transcurso de um debate político, mas obviamente não está suficientemente esclarecido a ponto de ser pertinente em termos científicos. Pertence à classe elementar, como o conceito-tipo elementar das instituições representativas.

Estas primeiras questões metodológicas não levam a um impasse, mas o progresso obtido é inconclusivo devido à consideração simultânea de uma quantidade demasiado grande de material. A matéria deve ser analisada em sua essência para que possa ser esclarecida; e, para esse propósito, convém fazer uma reflexão mais profunda sobre o tema tentador que é a União Soviética.

4

Se, por um lado, pode haver desacordos radicais a respeito de se o Governo soviético representa efetivamente o povo ou não, por outro lado não há nenhuma dúvida de que o governo soviético representa a sociedade soviética como sociedade política capaz de atuar na história. Os atos legislativos e administrativos do Governo soviético são internamente efetivos, no sentido de que as ordens governamentais são obedecidas pelo povo, desprezando-se uma margem politicamente irrelevante de ineficácia; e a União Soviética é uma potência no cenário histórico porque o Governo soviético pode operar efetivamente uma enorme máquina militar alimentada pelos recursos humanos e materiais da sociedade soviética.

À primeira vista, pareceria que com estas proposições a discussão alcançou terrenos muito mais férteis do ponto de vista teórico. Isto porque, sob o título "sociedades políticas capazes de atuar" entram em foco unidades históricas de poder claramente identificáveis. Para serem capazes de atuar, as sociedades políticas devem ter uma estrutura interna que possibilite a alguns dos seus membros — o gover-

nante, o governo, o príncipe, o soberano, o magistrado, etc., de acordo com a terminologia da época — obter obediência natural a suas ordens e essas ordens devem servir às necessidades existenciais da sociedade, tais como a defesa do reino e a aplicação da justiça — se se permite uma classificação medieval dos propósitos. Essas sociedades, organizadas internamente para atuar, não são entes permanentes e estáticos, e sim crescem historicamente; o processo pelo qual os seres humanos se incorporam numa sociedade capaz de atuar será denominado a articulação da sociedade. Em conseqüência da articulação política, há seres humanos, os governantes, que podem atuar em nome da sociedade, homens cujos atos não são atribuídos às suas próprias pessoas mas à sociedade como um todo — o que resulta, por exemplo, em que a emissão de uma norma geral que regule uma área da vida humana não será vista pelos membros da sociedade como um exercício de filosofia moral, mas sim como o estabelecimento de uma norma de cumprimento obrigatório. Uma pessoa representa a sociedade quando seus atos são percebidos dessa maneira.

Neste contexto, o significado da representação tem por base uma atribuição efetiva, o que torna necessário distinguir a representação de outros tipos de atribuição, estabelecendo a diferença entre agente e representante. Neste sentido, por agente deve-se entender uma pessoa a quem seu superior atribuiu determinado poder para tratar, sob instruções determinadas, de um assunto específico, enquanto que por representante deve-se entender uma pessoa que tem o poder de agir em nome da sociedade em virtude de sua posição na estrutura da comunidade, sem instruções determinadas referentes a um assunto específico, e cujos atos não sejam efetivamente repudiados pelos membros da sociedade. Um delegado junto às Nações Unidas, por exemplo, é um agente de seu Governo que age sob instruções, enquanto que o Governo que o designou é o representante da respectiva sociedade política.

5

EVIDENTEMENTE, o governante representativo de uma sociedade articulada não pode representá-la como um todo sem impor-se, através de algum tipo de relação, aos outros membros da sociedade. Esta é um fonte de dificuldades para a ciência política de nossa época porque, sob a pressão do simbolismo democrático, a resistência a estabelecer uma distinção entre as duas relações, do ponto de vista terminológico, tornou-se tão forte que chegou a afetar a teoria política. O poder governante é um poder governante mesmo numa democracia, apesar das hesitações em encarar esse fato. O Governo representa o povo e o símbolo "povo" absorveu os dois significados que, na linguagem medieval, por exemplo, podiam ser distinguidos um do outro, sem resistência emocional: o "reino" e os "súditos".

A atual pressão do simbolismo democrático é a última fase de uma série de complicações terminológicas que começam nos meados da Idade Média, com a incipiente articulação das sociedades políticas ocidentais. A Magna Carta, por exemplo, se refere ao Parlamento como o *"commune consilium regni nostri"*, o "conselho comum de nosso reino"[3]. Examinemos esta fórmula. Ela designa o Parlamento

3 Magna Carta, cap. 12.

como o conselho do reino e não necessariamente como a representação do povo, visto que o reino, em si, é uma possessão do rei. A fórmula é característica de uma época para a qual convergem dois períodos de articulação social. Numa primeira fase, o rei é o único representante do reino e o sentido deste monopólio da representação está preservado no pronome possessivo acoplado ao símbolo "reino". Numa segunda fase, as comunas do reino — condados, burgos e cidades — começam a articular-se até que se tornaram capazes de atuar como representantes delas mesmas; os próprios barões deixaram de ser senhores feudais isolados e se associaram no *baronagium*, uma comuna capaz de atuar, como se vê na *forma securitatis* da Magna Carta. Não é necessário assinalar os detalhes desse processo complicado; o ponto de interesse teórico é que, quando os representantes das comunas articuladas se encontram no conselho, formam comunas de uma ordem superior, e assim sucessivamente até o Parlamento de duas casas, que se vê a si mesmo como o conselho representante de uma sociedade ainda maior, o reino como um todo. Com a progressiva articulação da sociedade, desenvolve-se, assim, uma representação composta peculiar, juntamente com um simbolismo que expressa sua estrutura hierárquica interna.

A parte principal da representação permaneceu com o rei nos séculos que se seguiram à Magna Carta. Os *writs of summons*, notificações dos séculos XIII e XIV, revelam uma terminologia consistente, reconhecendo a articulação da sociedade mas incluindo ainda os novos participantes da representação dentro da representação monárquica propriamente dita. Não só o reino pertence ao rei; também os prelados, os magnatas e as cidades lhe pertencem. Os comerciantes independentes, por outro lado, não estão incluídos no simbolismo representativo; eles não são do rei, mas sempre "do reino", ou "da cidade", ou seja, do todo ou de uma subdivisão articulada[4]. Os indivíduos comuns, membros da sociedade, são simplesmente "habitantes" ou "cidadãos do reino"[5]. O símbolo "povo" não é utilizado com referência a um nível de articulação e representação; é usado apenas, e ocasionalmente, como sinônimo do reino, como na frase "o bem-estar geral do reino"[6].

A fusão dessa hierarquia representativa em um único representante, o rei no Parlamento, tomou um tempo considerável; o fato de que esse processo de fusão estava ocorrendo só se tornou teoricamente tangível séculos depois, numa famosa passagem do discurso de Henrique VIII ao Parlamento a propósito do caso Ferrers. Nessa ocasião, em 1543, o rei disse: "Somos informados por nossos Juízes de que em tempo algum nos elevamos mais em nossa condição real do que quando o Parlamento está reunido, ocasião em que, nós como cabeça e vós como membros, nos entrelaçamos e nos articulamos formando um só corpo político, de tal maneira que qualquer ofensa ou ataque (durante esse tempo) dirigido contra o mais inferior dos membros da Casa deve ser julgado como se fosse feito contra a nossa pessoa e contra toda a Corte do Parlamento". A diferença de nível entre o rei e o Parlamento ainda é preservada, mas já pode ser simbolizada através da relação entre a cabeça e os membros de um corpo; o representante composto transforma-se em "um só corpo político"; a condição real se engrandece com sua participação na representação parlamentar e o Parlamento se engrandece com sua participação na majestade da representação real.

---

4 *Notificação de um "colloquium" de comerciantes* (1303), in Stubbs, *Select Charters* (8ª ed.) p. 500.
5 *Notificação do Arcebispo e do Clero ao Parlamento* (1295), in Stubbs, *op. cit.*, p. 485.
6 *Notificação ao Parlamento de Lincoln* (1301), in Stubbs, *op. cit.*, p. 499.

A direção em que os símbolos se deslocam deve ter-se tornado clara com esta passagem: quando a articulação se expande por toda a sociedade, também o representante se expandirá até que se alcance o limite determinado pela articulação política total da sociedade, até o último indivíduo, e pelo fato correspondente de que a sociedade se torna o representante de si mesma. Simbolicamente, esse limite é alcançado na magistral descrição do governo feito por Lincoln — "do povo, pelo povo, para o povo". O símbolo "povo" nesta fórmula significa sucessivamente a sociedade política articulada, seu representante e a comunidade afetada pelos atos do representante. A fusão inigualável do simbolismo democrático com o conteúdo teórico é o segredo do efeito dessa fórmula. O processo histórico no qual se alcança o limite da articulação expressada através do simbolismo do "povo" nos ocupará, em detalhe, numa etapa posterior desta obra. Por ora, deve-se notar que a transição para o limite dialético pressupõe uma articulação da sociedade até o nível do indivíduo como unidade representável. Este tipo particular de articulação não ocorre em toda parte; com efeito, existe apenas nas sociedades ocidentais. De modo algum é ela uma qualidade da natureza humana, não podendo ser separada de certas condições históricas que, uma vez mais, só se deram no Ocidente. No Oriente, onde essas condições específicas estão historicamente ausentes, esse tipo de articulação simplesmente não ocorre — e o Oriente abrange a maior parte da humanidade.

6

A ARTICULAÇÃO é, pois, a condição da representação. Para chegar a existir, a sociedade deve articular-se. A fim de produzir um representante que aja por ela. Pode-se prosseguir agora com o esclarecimento desses conceitos. Por trás do símbolo "articulação" esconde-se nada menos que o processo histórico através do qual as sociedades políticas, as nações e os impérios ascendem e caem, assim como as evoluções e revoluções que ocorrem entre os dois pontos extremos. A individualização de tal processo em cada exemplo de sociedade política não chega ao ponto de tornar impossível enquadrar suas múltiplas variedades em alguns tipos gerais. Mas este é um vasto tópico (Toynbee já escreveu seis volumes para expô-lo) que deve ser posto de lado. A preocupação no momento deve concentrar-se em examinar se as implicações do conceito da articulação podem ser diferenciadas ainda mais. Isto evidentemente pode ser feito e existem diversas tentativas interessantes nesse sentido. Com efeito, essas tentativas são feitas quando a articulação da sociedade chega a um ponto crítico; o problema chama atenção quando a sociedade está prestes a começar a existir, quando está prestes a se desintegrar, ou quando está atravessando uma fase crucial de sua história. Uma fase crucial do desenvolvimento das sociedades ocidentais ocorreu aproximadamente na metade do século XV, com a consolidação dos reinos nacionais, após a Guerra dos Cem Anos. Nessa etapa crítica, um dos melhores pensadores políticos ingleses, Sir John Fortescue, tentou teorizar o problema da articulação. Vale a pena examinar o que ele tinha a dizer.

A realidade política que interessava particularmente a Fortescue eram os reinos da Inglaterra e da França. Sua amada Inglaterra era um *dominium politicum et regale*, o que hoje se chamaria um governo constitucional; a perversa França de Luis XI era um *dominium tantum regale*, algo como uma tirania — boa apenas como exílio,

quando o paraíso constitucional se tornou demasiado inóspito[7]. O mérito de Fortescue foi o de não se ter limitado a uma descrição estática dos dois tipos de governo. É bem verdade que ele usou a analogia estática do organismo quando insistiu em que o reino deve ter um governante assim como o corpo tem uma cabeça, mas também é verdade que, em uma brilhante página do seu livro *De laudibus legum Anglie*, ele tornou a analogia dinâmica, comparando a criação do reino com o crescimento de um corpo articulado a partir do embrião[8]. Um estado social politicamente inarticulado dá lugar à articulação do reino, *ex populo erumpit regnum*. Fortescue usou a palavra "erupção" como termo técnico para designar a articulação inicial da sociedade e "prorrupção" para designar os progressos da articulação, tais como a transição de um reino meramente monárquico para um reino político. Esta teoria da erupção do povo não supõe que, partindo de um estado natural, o povo, por meio de um contrato, emerja já organizado e sob o império da lei. Fortescue conhecia a diferença perfeitamente bem. Para marcar sua posição com clareza, ele criticou a definição de Santo Agostinho, segundo a qual o povo era uma multidão associada por consentimento a uma ordem justa e à comunhão de interesses. Esse povo, dizia Fortescue, seria *acephalus*, constituído apenas do tronco de um corpo sem cabeça; só se pode chegar ao reino através do estabelecimento de uma cabeça para governar o corpo: *rex erectus est.*

A criação dos conceitos de erupção e prorrupção constitui um avanço teórico significativo, porque nos permite distinguir o componente da representação que ficou quase totalmente esquecido onde quer que o simbolismo jurídico dos séculos seguintes predominou na interpretação da realidade política. Mas Fortescue foi ainda além. Ele compreendeu que a analogia orgânica poderia ajudar a construção do conceito da erupção, mas que, afora isso, tinha pouca utilidade cognitiva. Havia alguma coisa no reino articulado, uma substância interior que proporcionava a força vinculatória da sociedade, a qual não podia ser apreendida através da analogia orgânica. Para aproximar-se dessa substância misteriosa, ele transferiu o símbolo cristão do *corpus mysticum* para o reino. Esse foi um passo fundamental em sua análise, que desperta interesse em mais de um aspecto. Em primeiro lugar, o simples fato de que tal passo tenha sido dado já era sintomático do declínio da sociedade cristã, articulada na Igreja e no império; por conseguinte, era também sintomático da consolidação progressiva dos reinos nacionais como sociedades autocentradas. Em segundo lugar, o passo revelou que os reinos haviam adquirido um significado particularmente fundamental. Na transferência do *corpus mysticum* para o reino pode-se apreciar a evolução rumo a um tipo de sociedade política que sucederá não apenas ao império, mas também à Igreja. Logicamente, estas implicações não foram sequer vagamente visualizadas por Fortescue; mas a transferência apontava em direção ao estabelecimento de um representante da sociedade com relação a todos os segmentos da existência humana, inclusive a sua dimensão espiritual. Ao contrário, Fortescue estava bastante consciente de que o reino só poderia ser chamado de *corpus mysticum* num sentido analógico. A *tertium comparationis* seria o vínculo sacramental da comunidade, distinto tanto do *Logos* de Cristo, que vive nos membros do *corpus mysticum* cristão, quanto de um *Logos* pervertido como o que vive nas comunidades totalitárias modernas. No entanto, embora não estivesse consciente das implicações de sua busca de um *Logos* imanente da sociedade, ele

---

7 Fortescue, *The Governance of England*, ed. Plummer (Oxford, 1885), caps. I e II.
8 Fortescue, *De laudibus legum Anglie*, ed S. B. Chrimes (Cambridge, 1942), cap. XIII.

lhe deu um nome, chamando-o *intencio populi*. A *intencio populi* é o centro do corpo místico do reino; novamente com uma analogia orgânica, ele o descreve como o coração a partir do qual se transmite à cabeça e aos membros do corpo, com a corrente nutriente do sangue, a provisão política do bem estar do povo. Note-se a função da analogia orgânica neste contexto; ela não serve para identificar membros da sociedade com partes correspondentes do corpo, mas, ao contrário, tenta mostrar que o centro animador do corpo social não será encontrado em nenhum dos seus membros humanos. A *intencio populi* não se localiza nem no representante real, nem no povo como multidão de súditos; é, porém, o intangível centro vital do reino como um todo. A palavra "povo" nesta fórmula não significa a multidão exterior de seres humanos, mas a substância mística que "entra em erupção" na articulação; e a palavra "intenção" significa o impulso ou a necessidade dessa substância emergir e conservar sua existência articulada, como uma entidade que, por meio de sua articulação, pode proporcionar seu próprio bem-estar.

Quando Fortescue aplicou concretamente sua concepção, em *The Governance of England*, esclareceu um pouco mais a idéia do representante real, contrastando-a com a concepção feudal hierárquica da organização real. Na concepção feudal, o rei era "o mais alto estado temporal sobre a terra": inferior, em nível, ao estado eclesiástico, mas superior aos feudatários que existem dentro do reino[9]. Fortescue aceitou a ordem dos estados da *Christianitas*; estava longe de conceber a idéia de um estado soberano e fechado, mas introduziu o novo *corpus mysticum* no corpo místico de Cristo, atribuindo ao representante real uma dupla função. Na ordem da *Christianitas*, o rei permanecia como o mais alto estado temporal, mas, ao mesmo tempo, a casa real deveria ser vista como uma instituição que provê a defesa e a justiça do reino. Fortescue cita Santo Tomás de Aquino: "O rei é dado ao reino, e não o reino ao rei"; e daí parte para concluir: o rei é em seu reino o que o Papa é na igreja, um *servus servorum Dei*; e, por conseguinte; "tudo o que o rei faz deve ser referido ao seu reino" — a formulação mais compacta do problema da representação[10].

7

A ELABORAÇÃO desse simbolismo foi o grande êxito pessoal de Fortescue como teórico. Os reinos da Inglaterra e da França causaram grande impressão na época por existirem como unidades de poder depois que a Guerra dos Cem Anos desmantelou a estrutura feudal do poder e propiciou a fixação territorial dos reinos. Fortescue tentou explicar o que eram, na verdade, os reinos, essas novas e curiosas entidades. Sua teoria foi a solução original de um problema que se apresentava na realidade. Seu trabalho foi facilitado, no entanto, por uma tradição de articulação política que sobrevivera desde o período da Grande Migração, anterior à fundação do império ocidental. Em uma seção pouco estudada de *The Governance of England* ele usou como modelo de articulacão política uma das muitas versões a respeito da fundação dos reinos resultantes da migração de um grupo de refugiados troianos. O mito da fundação de reinos no Ocidente por um bando de troianos chefiados por um filho ou neto de Enéias era bastante conhecido; e servira, no início da civi-

9 Fortescue, *The Governance of England*, cap. VIII.
10 *Ibid.*

lização do ocidente, para emprestar às novas colônias uma origem digna, comparável à de Roma. No modelo de Fortescue, um desses bandos, chefiados por Brutus, que deu origem ao nome *britânico,* fundou a Inglaterra. Quando esse "grande grupo", escreveu ele, "que chegou a esta terra com Brutus, mostrou-se desejoso de unir-se e compor um corpo político chamado reino, com uma cabeça para governá-lo, o próprio Brutus foi escolhido cabeça e rei. E eles e o rei, em conseqüência de sua incorporação, instituição e união como reino, ordenaram que o mesmo reino tivesse governo e justiça de acordo com leis às quais todos eles assentissem"[11].

O componente troiano do mito, a rivalidade com Roma, tem interesse apenas secundário para o propósito atual; mas, sob a aparência exterior do mito, está registrada a efetiva articulação dos bandos migratórios em sociedades políticas. O mito ressalta a fase inicial da articulação, e convida a uma rápida consulta às narrativas originais das fundações das colônias, assim como à terminologia em que a articulação é descrita. Selecionarei para este fim algumas passagens da *"História dos Lombardos"*, de Paulus Diaconus, escrita na segunda metade do século VIII.

Segundo a narrativa de Paulus, a história ativa dos lombardos teve início quando, após a morte de dois duques, o povo decidiu que não queria mais viver em pequenos grupos federados, dirigidos pelos duques, mas sim "conferir se um rei, como as outras nações"[12]. A linguagem revela a influência do desejo israelita, expresso no livro de Samuel, de ter um rei como as outras nações, mas o processo prático da articulação das tribos em um reino é registrado com muita clareza. Quando, no decurso da migração, a federação tribal mostrou-se demasiado frouxa e fraca como estrutura, elegeu-se um rei com o propósito de obter uma direção mais eficaz dos assuntos militares e administrativos; e o rei foi escolhido de uma família "que era tida entre eles como particularmente nobre". A narrativa chega a alcançar a articulação inicial, historicamente concreta. Nessa situação estava presente o que se pode chamar de matéria-prima social, que consistia em agrupamentos de nível tribal, suficientemente homogêneos para articularem-se em uma sociedade maior. Pode-se identificar, ademais, a pressão das circunstâncias, que proporciona o estímulo para a articulação; e, finalmente, havia membros do grupo que se destacavam o bastante, em termos de carisma sangüíneo e pessoal, para tornarem-se representantes bem sucedidos.

Sigamos um pouco mais o historiador dos lombardos. Após a eleição do rei, começaram as guerras vitoriosas. Primeiramente os hérulos foram derrotados e seu poder fragmentado a tal ponto que "eles já não tinham rei"[13]. A essa seguiu-se a guerra com os gépidas, cujo fato decisivo foi a morte do filho do rei gépida, "o qual havia sido um dos fatores principais na causação da guerra"[14]. Após a morte do jovem príncipe, os gépidas fugiram e, como no caso anterior, "finalmente abateram-se tanto que já não tinham rei". Podem-se acumular outras passagens similares de outros historiadores do período das migrações. Limitemo-nos a um bom exemplo apenas: Isidoro narra como os alanos e os suevos perderam a independência do seu reino por obra dos godos, mas, por estranho que pareça, conservaram seu rei na Espanha por longo tempo, "embora disso não tivessem necessidade, em sua ininterrupta queitude". Em toda a historiografia das migrações, do século V ao VIII, a existência histórica da sociedade política era expressa sistematicamente

11 *Ibid.*, cap. 3; também *De laudibus*, cap. XIII.
12 *Pauli Historia Langobardorum* (Hanover, 1878), I, 14.
13. *Ibid.*, p. 20.
14. *Ibid.*, p. 23.

em termos da aquisição, posse e perda do *rex*, o representante real. Estar articulado para agir significava ter rei; perder o rei significava perder a capacidade de atuação; quando o grupo não agia, não precisava de rei[15].

8

As FORMULAÇÕS teóricas que acabamos de examinar pertencem aos períodos da da fundação e da posterior consolidação das sociedades políticas ocidentais na Idade Média. O problema da articulação representativa voltou a despertar um grande interesse quando as sociedades passaram a mover-se no rumo perigoso da desintegração. A debilidade da Terceira República foi o clima no qual Maurice Hauriou desenvolveu sua teoria da representação. Farei um breve sumário da teoria, tal como formulada por Hauriou no seu livro *Précis de droit constitutionnel*[16].

O poder do governo é legítimo, de acordo com Hauriou, por funcionar como representante de uma instituição, especificamente o estado. O estado é uma comunidade nacional na qual o poder governante conduz os negócios da *res publica*. A primeira tarefa do poder governante é a criação de uma nação politicamente unificada, pela transformação do todo desorganizado preexistente em um corpo organizado para agir. O núcleo dessa instituição será a idéia, a *idée directrice*, de realizála e de expandi-la aumentando seu poder; e a função específica do governante é a concepção dessa idéia e sua realização histórica. A instituição se aperfeiçoa quando o governante se subordina à idéia e quando, ao mesmo tempo, o *consentement coûtumier* dos membros é obtido. Ser representante significa orientar, desde uma posição dirigente, o trabalho de realizar a idéia através da sua encarnação institucional; e o poder do governante tem autoridade na medida em que ele consiga tornálo representativo da idéia.

A partir dessa concepção, Hauriou deriva um conjunto de proposições referentes às relações entre o poder e a lei: (1) A autoridade do poder representativo precede existencialmente a regulamentação desse poder pelo direito positivo. (2) O poder, propriamente dito, é um fenômeno jurídico em virtude de sua base institucional; na medida em que o poder tiver autoridade representativa, poderá produzir o direito positivo. (3) A origem do direito não pode ser encontrada nas regulamentações legais, senão que deve ser buscada na decisão pela qual uma situação litigiosa é superada pelo poder organizado.

A teoria recém-resumida, assim como o subseqüente conjunto de proposições, era dirigida contra certas fraquezas bem conhecidas da Terceira República; a lição da análise de Hauriou pode ser concentrada na seguinte tese: para ser representativo, não basta que o governo o seja no sentido constitucional (nosso tipo elementar de instituição representativa); deve sê-lo também no sentido existencial de realizar a idéia da instituição. E a advertência implícita pode ser explicitada na seguinte tese: se um governo é representativo apenas no sentido constitucional, um governante representativo no sentido existencial, mais cedo ou mais tarde, por-lhe-á fim; e, muito possivelmente, o novo governante existencial não será dos mais representativos no sentido constitucional.

---

15. Para um exame amplo do problema, ver Alfred Dove, *Der Wiederintritt des nationalen Prinzips in die Weltgeschichte* (1890), em *Ausgewählte Schriften* (1898).
16 Maurice Hauriou, *Précis de droit constitutionnel* (2ª ed., 1929).

9

A ANÁLISE da representação neste nível chega ao fim. O sumário dos resultados pode ser breve.

Consideramos, sucessivamente, a representação no sentido elementar e no sentido existencial. A transição de um tipo ao outro foi necessária porque a mera descrição da realização exterior da sociedade política não toca a questão fundamental da sua existência. A investigação das condições da existência levou, então, ao problema da articulação, assim como a um entendimento da correspondência íntima entre tipos de articulação e de representação. O resultado da análise pode ser expresso na definição de que a sociedade política começa a existir quando se articula e produz um representante. Aceita essa definição, seguir-se-á que o tipo elementar de instituições representativas abrange apenas a realização exterior de um tipo especial de articulação e representação. Na ciência crítica, portanto, será aconselhável restringir o uso do termo "representação" ao seu sentido existencial. Só com essa restrição a articulação social pode ser vista com nitidez como o principal problema existencial; e apenas desse modo se obterá uma compreensão clara das condições históricas muito especiais sob as quais podem-se desenvolver as instituições convencionalmente chamadas de representativas. Assinalou-se que elas ocorrem apenas nas civilizações greco-romana e ocidental; e postulou-se preliminarmente que a condição do seu desenvolvimento é a articulação do indivíduo como unidade representável. Incidentalmente à análise, surgiram diversos problemas que não puderam ser objeto de exame mais profundo no momento — tais como o símbolo do "povo", a *intencio populi* de Fortescue, com suas implicações imanentistas, e a relação do reino fechado com a representação espiritual do homem na igreja. Estes fios soltos serão reunidos no decurso dos próximos capítulos.

A diferenciação adequada dos conceitos, no entanto, mostrou ser mais que um mero tema de preocupação teórica. Observou-se que a distinção insuficiente entre problemas elementares e existenciais é um fato da realidade política. Como ocorrência da realidade, essa confusão faz emergir um problema próprio. A vinculação persistente do símbolo "representação" a um tipo especial de articulação é um sintoma de provincianismo político e civilizacional. E, quando provincianismos desse tipo chegam a obscurecer a estrutura da realidade, podem tornar-se perigosos. Hauriou sugeriu claramente que a representação no sentido elementar não constitui garantia contra a desintegração e a rearticulação existenciais da sociedade. Quando um representante não cumpre com a sua tarefa existencial, a legalidade constitucional da sua posição não o salvará; quando uma minoria criativa, na linguagem de Toynbee, torna-se uma minoria dominante, começa a correr o risco de ser substituída por outra minoria criativa. A pouca atenção que na prática tem sido dada a esse problema em nosso tempo tem contribuído muito para os sérios distúrbios internos das sociedades políticas ocidentais, assim como para suas tremendas repercussões internacionais. A nossa própria política exterior foi um fator de agravamento da desordem internacional através do seu propósito, sincero mas ingênuo, de curar os males do mundo pela disseminação das instituições representativas, no sentido elementar, em áreas em que as condições existenciais necessárias ao seu funcionamento não se faziam presentes. Esse provincianismo, persistente mesmo face às suas conseqüências, é, em si mesmo, um problema interessante para o cientista. As estranhas políticas das potências democráticas ocidentais, que leva-

ram a guerras contínuas, não podem ser explicadas pelas fraquezas dos estadistas considerados individualmente — embora tais fraquezas sejam demasiado evidentes. Elas são, antes, sintomáticas de uma resistência geral a encarar a realidade, fortemente enraizada nos sentimentos e opiniões das grandes massas das nossas sociedades ocidentais contemporâneas. É apenas porque elas constituem sintomas de um fenômeno de massas que se justifica falar de uma crise da civilização ocidental. As causas deste fenômeno receberão atenção cuidadosa no desenrolar desta obra; mas sua exploração crítica pressupõe um entendimento mais completo da relação entre a teoria e a realidade. Devemos, portanto, retomar a descrição da situação teórica deixada incompleta ao início do presente capítulo.

II
REPRESENTAÇÃO E VERDADE
1

NUMA PRIMEIRA aproximação, a análise utilizou o método aristotélico de examinar os símbolos da linguagem tal como ocorrem na realidade política, na esperança de que o processo de esclarecimento levasse a conceitos criticamente sustentáveis. A sociedade era um *cosmion,* um conjunto global de significados, iluminado interiormente por sua própria auto-interpretação; e, como esse pequeno mundo de significados era precisamente o objeto a ser explorado pela ciência política, o método de começar pelos símbolos da realidade pareceria ao menos assegurar a apreensão do objeto.

No entanto, assegurar-se do objeto não é mais que o primeiro passo da investigação e, antes que se possa aventurar pelo caminho, é necessário determinar se tal caminho realmente existe e para onde leva. Foram aceitas diversas premissas que não podem permanecer sem discussão. Tomou-se como ponto pacífico que se pode falar da realidade social e do pensador teórico que a explore; de esclarecimento crítico e de contextos teóricos; de símbolos teóricos que não parecem ser símbolos da realidade; e de conceitos que se referem à realidade enquanto, ao mesmo tempo, seu significado é derivado da realidade, através do misterioso esclarecimento crítico. Evidentemente, impõe-se toda uma série de questões. O teórico é uma pessoa fora da realidade social, ou, na verdade, parte dela? E se efetivamente ele o for, em que sentido pode essa realidade ser seu objeto? E que faz ele exatamente ao esclarecer os símbolos que ocorrem na realidade? Se não faz mais que apresentar distinções, eliminar equívocos, extrair o verdadeiro cerne de proposições demasiado abrangentes, tornar logicamente consistentes os símbolos e as proposições, etc, então qualquer pessoa que participe da auto-interpretação da sociedade não será também um teórico, pelo menos em termos tentativos? E a teoria, em sentido técnico, não seria apenas uma auto-interpretação feita com mais reflexão? Ou será que o teórico possui padrões próprios de interpretação, pelos quais aferiria a auto-interpretação da sociedade? E, nesse caso, o esclarecimento significa que vez por outra o teórico efetua uma interpretação qualitativamente superior dos símbolos da realidade? E, nessa hipótese, não surgirá daí um conflito entre as duas interpretações?

Os símbolos pelos quais a sociedade interpreta o significado de sua existência são formulados como verdades; se o teórico faz uma interpretação diferente, ele chega a uma verdade diferente com respeito ao significado da existência humana em sociedade. Nessa circunstância, haveria que perguntar: Qual é essa verdade representada pelo teórico, essa verdade que o dota de padrões pelos quais ele pode aferir a verdade representada pela sociedade? Qual é a fonte dessa verdade que

aparentemente se desenvolve em oposição crítica à sociedade? E se a verdade representada pelo teórico for diferente da verdade representada pela sociedade, como pode uma ser desenvolvida a partir da outra por meio de algo que parece tão inócuo quanto o esclarecimento crítico?

2

CERTAMENTE, não se pode responder a todas essas questões ao mesmo tempo; mas sua enumeração é indicativa das complexidades da situação teórica. A análise concentrar-se-á, convenientemente, sobre o ponto em que a enumeração parece aproximar-se mais do presente tópico, ou seja, nas questões referentes ao conflito de verdades. Uma verdade representada pelo teórico contrapõe-se a outra verdade representada pela sociedade. Estaremos usando uma linguagem vazia, ou poder-se-á de fato encontrar algo como a representação de verdade nas sociedades políticas através da história? Se esse for o caso, o problema da representação não estaria esgotado pela representação no sentido existencial. Tornar-se-ia então necessário distinguir entre a representação da sociedade por seus representantes articulados e uma segunda relação, na qual a própria sociedade se torna o representante de algo que está além dela, de uma realidade transcendente. Pode-se encontrar concretamente essa relação nas sociedades através da história?

Na verdade, essa relação pode ser encontrada desde que teve início o registro da história das principais sociedades políticas que ultrapassaram o nível tribal. Todos os impérios antigos, tanto os do Oriente Próximo quanto os do Extremo Oriente, viam-se como representantes de uma ordem transcendente, a ordem do cosmos; e alguns deles chegaram a perceber essa ordem como uma "verdade". Quando se recorre às mais antigas fontes chinesas do *Shû King*, ou às inscrições egípcias, babilônias, assírias ou persas, verifica-se que a ordem do império é invariavelmente interpretada como a representação da ordem cósmica na sociedade humana. O império é análogo ao cosmos, um pequeno mundo que reflete a ordem do mundo maior e envolvente. O ato de governar passa a ser a tarefa de assegurar a harmonia entre a ordem da sociedade e a ordem cósmica; o território do império é uma representação analógica do mundo com todos os seus quadrantes; as grandes cerimônias do império representam o ritmo do cosmos; os festivais e os sacrifícios são uma liturgia cósmica, uma participação simbólica do *cosmion* no cosmos; e a pessoa do governante representa a sociedade, porque ele representa na terra o poder transcendente que mantém a ordem cósmica. A palavra *cosmion*, pequeno mundo, usada neste sentido, reflete a dupla significação da situação, referindo-se ao mesmo tempo à sociedade e seu território e à representação da ordem cósmica.

É inevitável que o empreendimento da ordem representativa esteja exposto à resistência de inimigos internos e externos; e o governante é apenas um ser humano, que pode falhar, seja pelas circunstâncias, seja por seu próprio descontrole, do que podem resultar revoluções internas ou derrotas externas. A experiência real da resistência, da derrota possível ou efetiva, é a ocasião em que o significado da verdade se torna mais claro. Na medida em que a ordem da sociedade não existe automaticamente, mas precisa ser fundada, preservada e defendida, aqueles que estão do lado da ordem representam a verdade, enquanto seus inimigos representam a desordem e a mentira.

Este nível de auto-interpretação do império foi alcançado pelos aquemênidas. Segundo a inscrição de Behistun, que celebra os feitos de Dario I, o rei venceu porque era o legítimo instrumento de Ormuzd; ele "não era perverso nem mentiroso"; nem ele nem sua família eram servos de Ahriman, a Mentira, senão que "governavam de acordo com a justiça"[1]. Com relação aos inimigos, por outro lado, a inscrição afirma que "as mentiras os fizeram revoltar-se, de modo que eles iludiram o povo. Assim, Ormuzd os entregou em minhas mãos"[2]. A expansão do império e a submissão dos inimigos torna-se, nesta concepção, o estabelecimento do reino terrestre da paz, pelo rei que atua como representante do divino Senhor da Sabedoria. Além disso, a concepção tem ramificações que levam ao *ethos* da conduta política. Os rebelados contra a Verdade, com efeito, são identificados como tal por sua resistência ao rei, mas também são reconhecidos como representantes da Mentira pelas mentiras de propaganda que disseminam com o objetivo de iludir o povo. Ao rei, por outro lado, cabe o dever de ser escrupulosamente correto em seus próprios pronunciamentos. A inscrição de Behistun contém esta tocante passagem: "Pela graça de Ormuzd há também muitas outras coisas que por mim foram feitas e que não estão gravadas nesta inscrição; e não foram inscritas para que aquele que leia esta inscrição no futuro não possa sustentar que o que por mim foi praticado é demasiado e por isso não acredite em meus feitos, considerando-os mentiras"[3]. Além de não poder mentir em hipótese alguma, o representante da verdade ainda tem de esforçar-se para nem ao menos parecer mentiroso.

Diante de uma conduta tão ostensivamente virtuosa, é de perguntar-se o que o outro lado teria a dizer se tivesse a oportunidade de fazê-lo. Seria interessante saber que tipo de amenidades seriam trocadas entre dois ou mais desses representantes da verdade que entrassem em competição para estabelecer a única ordem verdadeira da humanidade. Os choques dessa natureza são raros; há, no entanto, um belo exemplo, por ocasião da expansão mongol que ameaçou extinguir o Império do Ocidente no século XIII. O Papa e o rei da França enviaram embaixadas à corte mongol com o objetivo de sondar as intenções dos perigosos conquistadores e de estabelecer contatos com eles; as notas levadas pelos embaixadores, tal como suas exposições verbais, certamente apresentavam queixas a respeito dos massacres mongóis na Europa oriental, insinuações quanto à imoralidade dessa conduta, especialmente quando as vítimas eram cristãs, e até mesmo a solicitação de que os mongóis recebessem o batismo e reconhecessem a autoridade do Papa. Os destinatários, no entanto, revelaram-se mestres da teologia política. A história preservou uma carta de Kuyuk Khan a Inocêncio IV, na qual as afirmações dos embaixadores são cuidadosamente respondidas. Cito, a seguir, uma passagem da mesma:

> "Vós dissestes que seria bom que eu recebesse o batismo;
> Vós me informastes disso e me enviastes o pedido.
> Esse pedido vosso, nós não o compreendemos.
> Outro ponto: Vós me enviastes estas palavras: 'Vós tomastes os reinos dos magiares e dos cristãos em sua totalidade; esse fato me surpreendeu. Dizei-me que falta cometeram os cristãos?' Essas palavras vossas, nós não as compreendemos. (Para evitar, no entanto, qualquer aparência de

1 L.W. King e R.C. Thompson, *The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistun* (Londres, 1907), § LXIII, p. 72.
2 *Ibid.*, § LIV, p. 65.
3 *Ibid.*, § LVIII, p. 68.

que tenhamos evitado este ponto com o silêncio, falamos em resposta a vós desta maneira:)
A Ordem de Deus, tanto Genghis Khan quanto Kha Khan a enviaram para torná-la conhecida,
Mas na Ordem de Deus eles não acreditaram.
Aqueles de quem vós falais chegaram a reunir-se em um grande conselho,
Mostraram-se arrogantes e assassinaram os embaixadores que lhes enviamos.
O Deus eterno matou e destruiu os homens daqueles reinos.
Salvo para cumprir a Ordem de Deus, como poderia alguém, por sua própria força, matar e conquistar?
E se vós dizeis: 'Eu sou cristão; eu adoro Deus; eu desprezo os demais',
Como podereis saber a quem Deus perdoa e sobre quem Ele derrama sua graça?
Como sabeis que pronunciais tais palavras?
Pela virtude de Deus,
Desde que o sol nasce até que se põe,
Todos os reinos nos foram concedidos.
Sem a Ordem de Deus
Como poderia qualquer pessoa fazer o que quer que seja?
Agora, vós deveis dizer com a sinceridade no coração:
'Nós seremos vossos súditos;
Nós vos daremos nossa força'.
Vós, em pessoa, à frente dos reis, todos juntos, sem exceções, vinde e oferecei-nos serviço e homenagem;
Então nós reconheceremos vossa submissão.
E se vós não observais a Ordem de Deus,
E desobedeceis nossas ordens,
Saberemos que vós sois nossos inimigos.
Isso é o que nós damos a conhecer.
Se desobedecerdes,
Que saberemos então?
Deus o saberá"[4].

Esse encontro de duas verdades tem um tom familiar, que se tornará ainda mais familiar se tomarmos em consideração alguns corolários da teoria jurídica mongol. A Ordem de Deus, em que se baseava a construção do império, foi preservada nos editos de Kuyuk Khan e de Mangu Khan:

"Por ordem do Deus vivo
Genghis Khan, o doce e venerável Filho de Deus, diz:
Deus está no alto, acima de tudo, Ele, só Ele, o Deus imortal,
E na terra, Genghis Khan é o único Senhor"[5].

---

4. O original persa e uma tradução francesa dessa carta encontram-se em Paul Pelliot, *Les Mongols et la papauté* ("Revue de l'Orient Chrétien", 3ª série, vol. III (1923). A passagem entre parênteses foi retirada de uma versão latina da mesma carta, publicada em *Cronica Fratris Salimbene*, ed. O. Holder-Egger, *MGH, SS*, XXXII, 208. Os documentos mongóis ainda existentes foram coligidos e editados em Eric Voegelin, *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255* ("Byzantion", Vol. XI, 1941).

5. Do edito de Kuyuk Khan, em Vincent de Beauvais, *Speculum historiale* (s. 1., 1474), Livro XXXI, caps. 51, 52; Voegelin, *op. cit.*, p. 389.

O império do Senhor Genghis Khan tem existência *de jure* ainda que não esteja concretizado *de facto*. Todas as sociedades humanas fazem parte do império mongol em virtude da Ordem de Deus, mesmo que elas não tenham sido ainda conquistadas. A expansão prática do império segue, portanto, um estrito processo jurídico. As sociedades cuja hora de integrar-se de fato ao Império é chegada devem ser notificadas por embaixadores da Ordem de Deus e instadas a oferecerem sua submissão. Se recusarem ou se, talvez, assassinarem o embaixador, serão consideradas como rebeldes e contra eles serão tomadas sanções militares. O império mongol, assim, de acordo com a sua própria ordem jurídica, nunca se engajou em guerras, mas apenas em expedições punitivas contra súditos rebelados do Império[6].

Deve ser evidente, a esta altura, que a Inscrição de Behistun e as Ordens Mongóis não são meras curiosidades de um passado remoto, mas exemplos de uma estrutura política que pode ocorrer em qualquer época, especialmente na nossa. O auto-entendimento de uma sociedade como representante da ordem cósmica tem início no período dos impérios cosmológicos, no sentido técnico, mas não está limitado a esse período. A representação cosmológica sobrevive, não só nos símbolos imperiais da Idade Média ocidental ou em sua presença contínua na China até o século XX; seu princípio também pode ser reconhecido em contextos em que verdade a ser representada é simbolizada de uma maneira inteiramente diferente. Na dialética marxista, por exemplo, a verdade da ordem cósmica é substituída pela verdade da ordem imanente da história. E, no entanto, o movimento comunista é representante dessa verdade simbolizada de modo diferente no mesmo sentido em que um Khan mongol era o representante da verdade contida na Ordem de Deus; e a consciência dessa representação leva às mesmas construções políticas e jurídicas encontradas nos outros exemplos de representação imperial da verdade. Sua ordem está em harmonia com a verdade histórica; seu objetivo é o estabelecimento do reino da liberdade e da paz; seus oponentes opõem-se à verdade histórica e serão, por fim, derrotados; ninguém pode empreender uma guerra legítima contra a União Soviética porque passa a ser um representante da inverdade histórica, ou, usando a linguagem contemporânea, um agressor; e as vítimas não são conquistadas, mas libertadas de seus opressores e, em conseqüência, da inverdade de sua existência.

3

As SOCIEDADES políticas como representantes da verdade são, portanto, um fato real da história. Mas, assim que esse fato é reconhecido, novas questões se impõem. Serão todas as sociedades políticas entidades monadárias, que expressam a universalidade da verdade através de suas reivindicações universais como impérios? Pode o monadismo dessa representação resistir ao questionamento da validade da verdade em cada caso? Será o choque dos impérios o único teste da verdade, com o resultado de que a potência vitoriosa é a que tem a razão? Evidentemente, o simples enunciado dessas questões já é, em parte, a resposta. O ato mesmo de enunciá-las quebra o encanto da representação monadária; com nosso questiona-

6. Voegelin, *op. cit.*, pp. 404 e seguintes.

mento, estabelecemo-nos como os representantes da verdade, em cujo nome enunciamos as questões — muito embora não haja clareza a respeito da fonte dessa verdade. A partir deste ponto, no entanto, as dificuldades começam. O desafio à verdade imperial e a afirmação da verdade teórica desafiante constituem matéria bastante complexa, que requer um exame mais detalhado.

A descoberta da verdade capaz de desafiar a verdade dos impérios cosmológicos é, em si, um evento histórico de grandes dimensões. É um processo que ocupa cerca de cinco séculos da história da humanidade, correspondendo aproximadamente ao período de 800 a 300 a.C.; esse processo ocorre simultaneamente nas várias civilizações sem influências mútuas aparentes. Na China, corresponde à idade de Confúcio e Lao-tsé e de outras escolas filosóficas; na Índia, à idade dos *Upanishads* e de Buda; na Pérsia, ao zoroastrismo; em Israel, aos Profetas; na Grécia, aos filósofos e à tragédia. Pode-se identificar como fase específica e característica desse longo processo o período em torno do ano 500 a.C., quando viveram Heráclito, Buda e Confúcio. Essa irrupção simultânea da verdade de filósofos místicos e profetas tem atraído a atenção dos historiadores e dos filósofos, desde que ficou plenamente evidenciada com o alargamento do horizonte histórico, nos séculos XVIII e XIX. Alguns inclinam-se a considerá-la como a época decisiva da história da humanidade. Karl Jaspers, em um estudo recente — *Ursprung und Ziel der Geschichte* — denominou-a a fase crucial da história humana, a única grande época que é importante para toda a humanidade, no que se distingue da época de Cristo, supostamente importante apenas para os cristãos[7]. E, na obra-prima clássica da filosofia contemporânea da sociedade, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson concebeu os conceitos de sociedades fechadas e abertas com o propósito de caracterizar os dois estados sociais do desenvolvimento da humanidade criados por aquela época[8]. A orientação geral do problema terá que ser vista apenas à luz destas breves indicações, pois temos que nos dedicar à forma especial que essa irrupção tomou no Ocidente. Apenas no Ocidente, devido a circunstâncias históricas específicas que não se fizeram presentes em outras civilizações, esse movimento culminou no estabelecimento da filosofia, no sentido grego do conceito, e da teoria política em particular.

4

O LEITOR conhece a frase muito citada de Platão, segundo a qual a *polis* é o homem em escala ampliada[9]. Pode-se dizer que essa fórmula sintetiza o credo da nova época. É a primeira palavra de Platão a respeito da matéria, e está longe de ser a última. Mas, apesar da necessidade de qualificar esse princípio com a introdução de outros e de fazer concessões à interpretação cosmológica e à verdade que tal interpretação encerra, ele é o centro dinâmico da nova teoria. O princípio é uma cunha que deve ser permanentemente apontada contra a idéia de que a sociedade representa apenas a verdade cósmica, tanto hoje quanto no tempo de Pla-

7. Karl Jaspers, *Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurique, 1949), pp. 18 e seguintes.
8. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932), *passim*, esp. pp. 287 e seguintes.
9. Platão, *Republic*, 368 c-d.

tão. A sociedade política real tem de ser um *cosmion* ordenado, mas não a expensas do homem; ela deve ser não só um microcosmo, mas também um "macroanthropos". As referências a esse princípio platônico serão feitas pelo nome de princípio antropológico.

Dois aspectos do princípio devem ser distinguidos. Sob o primeiro deles, trata-se de um princípio geral para a interpretação da sociedade; sob o segundo, é um instrumento de crítica social.

Como princípio geral significa que toda sociedade reflete em sua ordem o tipo humano de que se compõe. Ter-se-ia de dizer, por exemplo, que os impérios cosmológicos consistem de um tipo de homem que vivencia a verdade da sua existência como a harmonia com o cosmos. Evidentemente, trata-se de um princípio heurístico da maior importância; quando um teórico busca compreender uma sociedade política, uma das suas primeiras tarefas, se não a primeira, será sempre a de determinar o tipo humano que se expressa na ordem dessa sociedade concreta. Platão usou seu princípio sob o primeiro aspecto ao descrever a sociedade ateniense, na qual vivia, como sofista e explicou as peculiaridades da ordem ateniense relacionando-as com o tipo humano sofista, socialmente predominante[10]; utilizou-o ainda nesse sentido ao desenvolver a sua Cidade da Idéia como construção paradigmática da ordem social na qual seu tipo filosófico de homem deveria encontrar expressão[11]; finalmente, usou-o sob o primeiro aspecto na *República*, viii-ix, ao interpretar as sucessivas mudanças da ordem política como a expressão de mudanças correspondentes nos tipos humanos socialmente predominantes[12].

O uso do princípio como instrumento de crítica social é inseparável do aspecto interpretativo que acabamos de ver. As diferenças de ordem social podem ser vistas como diferenças de tipos humanos devido à descoberta de uma ordem verdadeira da psique humana e ao desejo de expressar essa ordem verdadeira no ambiente social do descobridor. Ora, a verdade nunca é descoberta num espaço vazio; a descoberta é um ato de diferenciação praticado em um ambiente bastante denso de opiniões; e, se a descoberta se refere à verdade da existência humana, chocará o ambiente em um amplo leque de suas mais arraigadas convicções. Assim que o descobridor comece a comunicar, a solicitar concordância, a persuadir, passará inevitavelmente a encontrar resistências que se poderão revelar fatais, como no caso de Sócrates. Assim como nos impérios cosmológicos o inimigo era apontado como o representante da Mentira, também aqui, através da experiência da resistência e do conflito, o oponente é apontado como o representante da inverdade, da falsidade, do *pseudos*[13], com relação à ordem da alma. Portanto, os diversos tipos platônicos não compõem um catálogo árido de variedades humanas, mas constituem uma diferenciação entre um único tipo verdadeiramente humano e diversos tipos de desordem da psique. O tipo verdadeiro é o filósofo, enquanto que o sofista encarna o protótipo da desordem[14].

A identificação entre o tipo verdadeiro e o filósofo é um ponto que deve ser bem compreendido, uma vez que seu sentido tornou-se obscuro devido a alguns preconceitos modernos. Hoje, num retrospecto da história da filosofia, o pen-

10. *Ibid.* 492b.
11. *Ibid.* 435e.
12. *Ibid.* 544d-e.
13. *Ibid.* 382a.
14. Distinção entre *philophos* e *philodoxos* (*ibid.* 480).

samento de Platão aparece como um dentre muitos. Platão não tinha a intenção de que a sua teoria gerasse *uma* filosofia do homem. Ele se havia dedicado concretamente à exploração da alma humana e a ordem verdadeira da alma mostrou-se, afinal, dependente da filosofia no sentido estrito do amor do divino *sophon*[15]. É o mesmo sentido que ainda aparece vivo em Santo Agostinho quando ele traduz para o latim o filósofo grego, chamando-o *amator sapientiae*[16]. A verdade da alma seria alcançada através da sua orientação amorosa com relação ao *sophon*. A verdadeira ordem humana é, pois, a constituição da alma, a ser definida em termos de certas experiências que se tornam predominantes a tal ponto que formam o caráter. A verdadeira ordem da alma, neste sentido, fornece o padrão para a medida e a classificação da variedade empírica dos tipos humanos, assim como da ordem social na qual eles encontram sua expressão.

5

ESTE É O PONTO crucial do qual depende o significado da teoria. Uma teoria não é apenas a emissão de uma opinião qualquer a respeito da existência humana em sociedade; é uma tentativa de formular o sentido da existência, explicando o conteúdo de um gênero definido de experiências. Os argumentos usados não são arbitrários, e sim derivam sua validade do conjunto de experiências ao qual a teoria deve permanentemente referir-se para possibilitar o controle empírico. Aristóteles foi o primeiro pensador a reconhecer esta condição das teorizações a respeito do homem. Criou um termo para designar o homem cujo caráter é formado pelo agregado das experiências em questão, chamando-o *spoudaios*, o homem maduro[17]. O *spoudaios* é o homem que realizou ao grau máximo as potencialidades da natureza humana, que formou seu caráter na realização das virtudes intelectuais e éticas, o homem que, no auge do seu desenvolvimento, atinge o *bios theoretikos*. Assim, a ciência da ética, no sentido aristotélico, é o estudo do *spoudaios*[18]. Além disso, Aristóteles tinha aguda consciência dos corolários práticos dessa teoria do homem. Em primeiro lugar, a atividade teórica não pode ser desenvolvida em todas as condições por todas as pessoas. O teórico talvez não precise ser a encarnação do próprio modelo da virtude, mas deve ao menos ser capaz de reproduzir imaginativamente as experiências que sua teoria busca explicar; e essa faculdade só pode ser desenvolvida sob certas condições, tais como a inclinação, uma base econômica que permita o investimento de anos de trabalho nos estudos teóricos e um ambiente social que não oprima o homem que a eles se dedique. Em segundo lugar, a teoria como explicação de certas experiências só é inteligível para aqueles em que a explicação desperte experiências paralelas como base empírica para testar a verdade da teoria. Se a exposição teórica não chegar, pelo menos em parte, a ativar experiências correspondentes, dará sempre a impressão de ser conversa fiada ou poderá ser rejeitada como expressão irrelevante de opiniões subjetivas. O debate teórico só pode ser con-

15. Platão, *Phaedrus* 278d-e; cf. com o complexo dos fragmentos de Heráclito B 35, B 40, B 50, B 108.
16. Santo Agostinho, *Civitas Dei* viii, 1.
17. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1113a, 29-35.
18. *Ibid.* 1176a, p. 17 e seguintes.

duzido entre *spoudaios*, no sentido aristotélico; a teoria não tem argumentos contra o homem que se sente, ou finge sentir-se, incapaz de reproduzir a experiência. Conclui-se portanto que, historicamente, a descoberta da verdade teórica pode não encontrar aceitação alguma na sociedade. Aristóteles não tinha ilusões a esse respeito. É verdade que, como Platão, ele tentou construir, nos livros VII-VIII de *Política* vii-viii, um paradigma da ordem social que expressaria a verdade do *spoudaios;* mas também afirmou com muita tristeza que em nenhuma das cidades helênicas de seu tempo podiam encontrar-se cem homens que fossem capazes de formar o núcleo dirigente de tal sociedade; qualquer tentativa nesse sentido seria totalmente inútil. O resultado prático parece ser um impasse[19].

É impossível empreender um estudo das experiências no presente contexto. Devido à vastidão do assunto, mesmo um longo esboço pareceria inapelavelmente inadequado. Pode-se apenas fornecer uma pequena relação tomando por base o conhecimento histórico do leitor. Ao amor de *sophon*, anteriormente mencionado, devem acrescentar-se agora as variantes do Eros platônico dirigidas ao *kalon* e ao *agathon*, assim como à *Dike* platônica, a virtude da correta superordinação e subordinação das forças da alma, que se opõe à *polypragmosyne* sofista; sobretudo, deve-se acrescentar a experiência de *Tanatos*, a morte, como experiência catártica da alma, que purifica a conduta, colocando-a na mais longa de todas as perspectivas, a perspectiva da morte. Sob esse aspecto, a vida do filósofo se torna, para Platão, uma preparação para a morte; as almas dos filósofos são almas mortas — no sentido dado no *Gorgias* — e, quando o filósofo fala como representante da verdade, ele o faz com a autoridade da morte sobre a miopia da vida. Às três forças fundamentais de Tanatos, Eros e Dike, devem-se acrescentar, ainda no plano platônico, as experiências em que as dimensões interiores da alma são dadas em termos de altura e profundidade. A dimensão da altura dá a medida da ascensão mística, ao longo da *via negativa*, rumo ao limite da transcendência — o tema do *Symposion*. A dimensão da profundidade refere-se à decada anamnética ao inconsciente, de onde são extraídos os "verdadeiros *logoi*" do *Timeu* e do *Critias*.

A descoberta e a exploração dessas experiências começaram séculos antes de Platão e prosseguiram depois dele. A descida platônica às profundezas da alma, por exemplo, correspondia à diferenciação de experiências que havia sido explorada por Heráclito e Ésquilo. E o nome de Heráclito nos faz lembrar que ele já havia descoberto a tríade fé, amor e esperança que reapareceu com São Paulo. Para chegar à *via negativa*, Platão pôde recorrer aos mistérios, assim como ao caminho rumo à verdade que Parmênides havia mostrado em seu poema didático. E cabe ainda mencionar, por ser próxima ao plano platônico, a *philia* aristotélica, o núcleo experimental da verdadeira comunidade de homens maduros; e também o amor aristotélico do eu noético remonta ao culto de Heráclito ao *Logos* comum da humanidade.

6

POR BREVES e incompletas que sejam estas indicações, devem ser suficientes para evocar o tipo de experiências que compõem a base da teoria no sentido platônico-

19. Aristóteles, *Politics*, 1286b 8-21 e 1302a, 2.

aristotélico. Resta agora determinar por que tais experiências deveriam tornar-se portadoras de uma verdade do antigo mito, e por que o teórico, como representante dessa verdade, deveria ser capaz de opor sua autoridade à autoridade da sociedade.

A resposta a essa questão deve ser buscada na natureza da experiência em discussão. A descoberta da nova verdade não constitui um avanço do conhecimento psicológico no sentido imanentista; ter-se-ia, na verdade, que dizer que a psique é vista como um novo centro do homem, através do qual ele se percebe aberto em relação à realidade transcendental. Além disso, a descoberta desse centro não pode ser comparada à de um objeto, que sempre estivera presente e simplesmente não fora notado. A psique, como a região na qual a transcendência é experimentada, teve de ser diferenciada de uma estrutura mais compacta da alma, a fim de ser desenvolvida e denominada. Mesmo levando em conta o problema das estruturas compactas e diferenciadas, pode-se dizer que, antes da descoberta da psique, o homem não tinha alma. Trata-se, portanto, de uma descoberta que produz seu material experimental juntamente com sua explicação; a qualidade que a alma tem de abrir-se é percebida através da abertura da própria alma. Essa abertura, que tem tanto de ação quanto de paixão, nós a devemos ao gênio dos filósofos místicos[20].

Estas experiências se tornam a fonte de uma nova autoridade. Através da abertura da alma o filósofo se encontra em uma nova relação com Deus; não apenas descobre sua própria psique como instrumento de percepção da transcendência senão que também descobre, simultaneamente, a divindade em sua transcendência radicalmente não-humana. Desta maneira, a diferenciação da psique é inseparável de uma nova verdade a respeito de Deus. A verdadeira ordem da alma pode tornar-se o padrão para medir tanto os tipos humanos quanto os tipos de ordem social, porque representa a verdade sobre a existência humana no limite da transcendência. O sentido do princípio antropológico deve, portanto, ser qualificado pelo entendimento de que não se trata de uma idéia arbitrária do homem como ser imanente do mundo que se torna instrumento da crítica social, mas sim da idéia do homem que encontrou sua verdadeira natureza através do encontro de sua verdadeira relação com Deus. A nova medida utilizada para a crítica social não é mais, na verdade, o homem em si, mas o homem que, através da diferenciação de sua psique, se tornou o representante da verdade divina.

A interpretação teórica da sociedade requer, assim, que o princípio antropológico seja suplementado por um segundo princípio. Platão o expressou ao criar a fórmula "Deus é a medida", em oposição à definição de Protágoras "o homem é a medida"[21]. Ao formular tal princípio, Platão arrematou um longo processo de desenvolvimento. Sólon, um de seus antecessores, já havia buscado a verdade que pudesse ser imposta com autoridade sobre as facções de Atenas e admitira com resignação ser "muito difícil conhecer a medida invisível do julgamento justo; e, no entanto, essa é a única maneira de conhecer os limites corretos de todas as coisas"[22]. Como estadista, ele viveu em tensão entre a medida invisível e a necessidade de encarná-la na ordem social concreta; por outro lado, "a mente dos imortais é

20. Sobre a evolução do significado da psique, ver Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), especialmente o cap. V; e Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Hamburgo, 1948).

21. Platão, *Laws*, 716c.

22. *Elegy and Iambus* ("Loeb Classical Library"), Vol I, Sólon 16.

totalmente invisível para os homens"[23] e, por outro lado, "instado pelos deuses fiz o que fiz"[24]. Por sua vez, Heráclito, que sempre aparece como uma grande sombra por detrás das idéias de Platão, aprofundou-se mais nas experiências que levam à medida invisível. Reconheceu sua validade suprema: "A harmonia invisível é melhor (ou maior, ou mais poderosa) que a visível"[25].

Mas a harmonia invisível é difícil de encontrar, e não será encontrada a menos que a alma seja animada por um impulso prévio na direção correta: "Sem esperança, não se encontra o que não se tem esperança de encontrar, uma vez que a tarefa é difícil e o caminho praticamente intransponível"[26]; e "através de falta de fé *(apistia)* o divino evita ser conhecido"[27]. Finalmente, Platão absorveu a crítica feita por Xenofane à simbolização imprópria dos deuses. Enquanto os homens criarem deuses à sua própria imagem, argumentava Xenofane, a verdadeira natureza do Deus único, "o maior entre os deuses e homens, e diferente dos mortais em corpo e pensamento" terá de permanecer oculta[28]; e somente quando Deus for o único compreendido em sua transcendência informe como o mesmo Deus de todos os homens, a natureza de todos os homens será compreendida como uma coisa única, por ser idêntica a relação de cada um deles com a divindade transcendente. Dentre todos os pensadores gregos primitivos, Xenofane talvez tenha sido o que com mais clareza percebeu a idéia universal do homem por meio da experiência da transcendência universal[29].

A verdade do homem e a verdade de Deus são uma só coisa, una e inseparável. O homem viverá a verdade de sua existência quando abrir sua psique à verdade de Deus; e a verdade de Deus tornar-se-á manifesta na história quando houver moldado a psique do homem para se fazer receptiva à medida invisível. Esse é o grande tema da *República;* no âmago do diálogo, Platão colocou a parábola da caverna, com sua descrição da *periagoge*, a conversão, o ponto de inflexão a partir do qual a inverdade da existência humana, tal como prevalecia na sociedade sofista ateniense, é superada pela verdade da Idéia[30]. Platão compreendeu, ademais, que a melhor maneira de assegurar a verdade da existência era a educação adequada desde a primeira infância; por essa razão, no segundo livro da *República*, ele quis eliminar da educação dos jovens as simbolizações impróprias dos deuses, tais como propagadas pelos poetas, e substituí-las por símbolos adequados[31]. Nessa ocasião, desenvolveu o vocabulário técnico necessário ao trato de tais problemas. Para falar dos vários tipos de simbolização inventou o termo "teologia" e chamou-os tipos de teologia, *typoi peri theologias*[32].

Nessa mesma ocasião, Platão isolou o componente gnoseológico do problema. Se, durante a juventude, a alma for exposta ao tipo errado de teologia, ficará deformada em seu centro decisivo, no qual se forma o conhecimento da natureza de Deus; a alma se tornará presa da "arqui-mentira", o *alethos pseudos*, que é a con-

---

23. *Ibid.*, Sólon 17.
24. *Ibid.*, Sólon 34, vs. 6.
25. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* (5ª edição; Berlim, 1934-38), Heráclito B 54.
26. *Ibid.* Heráclito B 18.
27. *Ibid.* Heráclito B 86.
28. *Ibid.* Xenofane B 23.
29. Jaeger, *op. cit.*, cap. III— "A doutrina divina de Xenofane".
30. Platão, *Republic* 518 d-e.
31. *Ibid.* 378-79.
32. *Ibid.* 379a.

cepção errônea dos deuses[33]. Esta não é uma mentira comum e quotidiana, para a qual pudesse haver circunstâncias atenuantes; é a suprema mentira da "ignorância, da *agnoia*, na alma"[34]. Adotando-se agora a terminologia platônica, pode-se dizer, portanto, que na interpretação teórica da sociedade e princípio antropológico requer o princípio teológico como seu correlato. A validade dos padrões desenvolvidos por Platão e Aristóteles depende da concepção de um homem que pode ser a medida da sociedade porque Deus é a medida da sua alma.

7

O TEÓRICO é o representante da nova verdade que rivaliza com a verdade representada pela sociedade. Até aí chegamos. Mas resta aparentemente a dificuldade adicional do impasse causado pelo fato de que a nova verdade tem pouca chance de se tornar socialmente efetiva, ou de formar uma sociedade à sua margem.

Esse impasse, na verdade, existiu. Surgiu como resultado do desapontamento de Platão com Atenas. Em seu tempo, a cidade realmente não era mais capaz de sofrer uma grande reforma espiritual — mas ela não fora sempre tão estéril quanto parece ao se concentrar a atenção apenas em sua resistência a Sócrates e Platão. A elaboração platônico-aristotélica da nova verdade marcou o fim de uma longa história; representou o trabalho de pensadores atenienses que dificilmente poderiam ter realizado suas generalizações teóricas sem a atividade prática dos políticos atenienses que os precederam. As construções paradigmáticas de Platão e Aristóteles pareceriam fantasias estranhas a seus contemporâneos se a Atenas de Maratonas e a tragédia não fossem a lembrança viva de uma representação efêmera da nova verdade. Ali, num momento dourado da história, acontecera o milagre de uma sociedade política articulada até o nível do cidadão como unidade representável, o milagre de uma geração que experimentou individualmente a responsabilidade de representar a verdade da alma e expressou essa experiência através da tragédia como um culto público. Devemos examinar uma dessas tragédias para compreender o novo tipo de representação; e nada melhor para este propósito que os *Suplicantes* de Ésquilo.

O enredo de os *Suplicantes* gira em torno de um problema jurídico e sua solução através da ação política. As filhas de Dânaos fogem com seu pai do Egito para Argos porque os filhos de Aegyptus tentaram forçá-las a casar-se contra a vontade. Em Argos, cidade de seu antepassado Io, esperam obter asilo. Pelasgo, o rei de Argos, aparece e os fugitivos lhe expõem sua situação. Imediatamente ele percebe o dilema: ou nega o asilo, deixando que os suplicantes sejam levados pelos egípcios, que os seguem de perto, e provocando com isso a ira de Zeus; ou se envolve numa guerra contra os egípcios que, na melhor das hipóteses, será uma empreitada custosa para sua cidade. Ele enuncia as alternativas: "Sem dano, não sei como ajudá-los; e, no entanto, não é aconselhável desprezar estas súplicas". Descreve-se

33. *Ibid.* 382a.
34. *Ibid.* 382b.

francamente em estado de indecisão perplexa; sua alma está tomada pelo medo de "agir ou não agir e aceitar o que o destino traga"[35].

A decisão não é fácil. Pela lei, o *nomos* de seu país, as donzelas não têm nenhum direito contra os egípcios que querem desposá-las; mas os suplicantes rapidamente lembram o rei que existe uma justiça mais elevada, *Dike*, que o casamento é uma ofensa para eles e que Zeus é seu Deus. Por um lado, o rei é instado a tomar Dike como sua aliada ao decidir o caso, por outro lado, deve considerar os interesses da cidade de Argos. Se ele engajar sua cidade na guerra, será acusado de honrar os forasteiros às custas de seu próprio povo; se abandonar os suplicantes, seus filhos e sua casa terão de pagar ponto por ponto essa violação de Dike. O rei reflete gravemente: "Há necessidade de um conselho profundo e salvador, como o de um mergulhador que baixa às profundezas, com olhos atentos e sem grande perturbação"[36]. Somos lembrados do "conhecimento profundo" de Heráclito, a concepção segundo a qual o limite da alma não pode ser alcançado porque seu Logos é demasiado profundo[37]. As linhas de Ésquilo traduzem a concepção de profundidade de Heráclito na ação de mergulhar[38].

Nesse ponto, no entanto, a questão do Governo constitucional aparece como um fator complicador. Do ponto de vista do rei, o mergulho traz o desejado julgamento em favor dos suplicantes; mas Pelasgo é um rei constitucional e não um tirano. O povo, o *demos*, que terá de assumir o ônus da guerra inevitável, deve ser consultado e chegar a um consenso. O rei deixa os suplicantes para reunir o povo e submeter o caso à assembléia geral, o *Koinon*, a fim de persuadir seus membros a concordar com a decisão a que chegara em sua alma. O discurso do rei tem êxito; os decretos apropriados, *psephismata*, são aprovados por unanimidade. O povo capta o argumento do discurso sutilmente elaborado e segue o mergulho do rei na profundidade da alma. O *Peitho*, a persuasão do rei, forma as lamas de seus ouvintes, que estão dispostos a deixar-se formar, e faz que a Dike de Zeus prevaleça sobre a paixão, de tal maneira que a decisão madura representa a verdade do deus. O coro resume o significado desse fato com a linha: "É Zeus quem faz o fim acontecer"[39].

A tragédia era um culto público — e um culto caro. Pressupunha que a platéia fosse constituída por pessoas que pudessem seguir a peça com agudo senso de identificação e projeção — *tua res agitur*. A platéia deveria compreender o sentido da trama, do drama, como um ato de obediência à Dike e considerar a saída fácil do escapismo como uma antítese da ação. Ela deveria compreender a *prostasia* ateniense como a organização do povo sob um chefe — na qual o chefe trata de representar a Dike de Zeus e usa o seu poder de persuasão para criar no povo o mesmo estado de espírito da sua alma, por ocasião das decisões concretas, enquanto o povo deseja seguir essa orientação persuasiva que leva à representação da verdade através da ação militar contra um mundo demoniacamente desordenado, simbolizado nos *Suplicantes* pelos egípcios. A tragédia, em seu período de glória, é uma

35. Ésquilo, *Suppliants*, v. 380.
36. *Ibid.* 407-8.
37. Diels-Kranz, *op. cit.*, Heráclito B 45.
38. Sobre a origem da concepção da profundidade da alma ver Snell, *op. cit.*, especialmente pp. 32 e seguintes.
39. A análise de *Os Suplicantes* feita por Erik Wolf, em *Griechisches Rechtsdenken*, Vol. I: *Vorsokratiker und Frühe Dichter* (Frankfurt a. M., 1950), pp. 345-56, era demasiado recente para poder ser usada na presente obra.

literatura que revive a grande decisão a favor da Dike. Ainda que a platéia não seja composta de heróis, os espectadores devem, pelo menos, estar dispostos a ver a ação trágica como paradigmática; a busca heróica da alma e a aceitação das conseqüências devem conter, aos olhos da platéia, uma mensagem válida; o destino do herói deve fazer tremer o espectador, como se se tratasse do seu próprio destino. O sentido da tragédia como culto do estado consiste no sofrimento representativo[40].

8

O MILAGRE da Atenas trágica durou pouco; sua glória desapareceu nos horrores da Guerra do Peloponeso. Com o declínio de Atenas, os problemas da tragédia transformaram-se. Um dos últimos trabalhos de Eurípides, *Tróades,* escrito por volta de 415 a.C., tem por tema a vileza, os abusos, a vulgaridade e as atrocidades praticadas pelos gregos por ocasião da queda de Tróia; a aventura heróica desliza para um pântano que termina por sugar os próprios gregos. Na primeira cena já a catástrofe é antecipada pelo diálogo entre Atena e Posídon; Atena, que antes protegia os gregos, muda de lado, porque seu templo foi insultado, e combina com Posídon a destruição dos vencedores em seu caminho de volta à casa. A tragédia acontece no ano seguinte ao da carnificina de Melos, que revela a corrupção do *ethos* ateniense, como se sabe através do inesquecível diálogo sobre Melos em Tucídites; e acontece no mesmo ano da expedição à Sicília, que terminaria em desastre. Foi o ano que selou o destino de Atenas; os deuses, com efeito, haviam mudado de lado[41].

A representação da verdade passou da Atenas de Maratona aos filósofos. Quando Aristófanes se queixou de que a tragédia morrera com a filosofia recolheu pelo menos em parte o sentido do que realmente acontecera, ou seja, a *translatio* da verdade do povo de Atenas para Sócrates. A tragédia morrera porque os cidadão de Atenas já não eram representáveis pelos heróis sofredores. E o *drama,* a ação no sentido dado por Ésquilo, encontrava agora seu herói no novo representante da verdade, o Sofrido Servo Sócrates — se nos é permitido usar o símbolo de Dêutero-Isaías. À tragédia, como gênero literário, seguiu-se o diálogo socrático. A nova verdade teórica tampouco era ineficaz no sentido social. É verdade que Atenas já não podia ser sua representante; mas os próprios Platão e Aristóteles criaram o novo tipo de sociedades que poderia propagar sua verdade, ou seja, as escolas de filosofia. As escolas sobreviveram à catástrofe política da cidade e influenciaram de forma capital não só o pensamento das sociedades helenísticas e romana, como também, através dos tempos, das civilizações islâmica e ocidental. Uma vez mais, a ilusão do impasse é criada apenas pelo fascínio despertado pelo destino de Atenas.

---

40. Sobre o sofrimento representativo por meio do mergulho na profundidade, ver especialmente Ésquilo, *Prometheus* 1026 e seguintes.
41. Sobre as implicações políticas da obra *Tróades*, ver Alfred Weber, *Das Tragische und die Geschichte* (Hamburgo, 1943), pp. 385 e seguintes.

9

O RESULTADO da investigação pode ser agora resumido. Ao significado existencial da representação, deve-se acrescentar o sentido de que sociedade é a representante de uma verdade transcendente. Ambos os significados se referem a diferentes aspectos de um mesmo problema: em primeiro lugar, na medida em que o representante existencial da sociedade é seu chefe ativo na representação da verdade; e, em segundo lugar, na medida em que o governo obtido pelo consenso do corpo de cidadãos pressupõe a articulação dos cidadãos individualmente considerados até o ponto em que eles se possam tornar participantes ativos na representação da verdade através do *peitho*, a persuasão. A natureza precisa deste problema multifacetado chegou à consciência reflexiva através da descoberta da psique como o centro de percepção da transcendência. O descobridor, o filósofo místico, tornou-se, em conseqüência, o representante de uma nova verdade; e os símbolos através dos quais ele explicou sua experiência formaram o núcleo de uma teoria da ordem social. Finalmente, foi possível penetrar no mistério do esclarecimento crítico. Geneticamente ele consiste na descoberta da psique e de sua verdade antropológica e teórica, enquanto que criticamente consiste na mensuração dos símbolos da realidade pelos padrões da nova verdade.

III

A LUTA PELA REPRESENTAÇÃO NO IMPÉRIO ROMANO

1

O CAPÍTULO anterior mostrou que os problemas da representação não se esgotam com a articulação interna da sociedade em sua existência histórica. A sociedade como um todo representa também uma verdade transcendente. Por conseguinte, o conceito de representação no sentido existencial teve que ser suplementado pelo conceito de representação transcendental. E, nesse novo nível do problema, surgiu outra dificuldade, com o desenvolvimento da teoria como uma verdade do homem, em oposição à verdade representada pela sociedade. Esta dificuldade ainda não é a última. O campo dos tipos conflitantes de verdades ampliou-se historicamente com o surgimento do Cristianismo. Esses três tipos de verdades conflitantes participaram da grande luta pelo monopólio da representação existencial no Império Romano. Tal luta constituirá o tema do presente capítulo; mas, antes de abordar o tema propriamente dito, devem-se esclarecer alguns pontos sobre a terminologia e a teoria em geral. Este procedimento preparatório à discussão dos temas gerais evitará digressões e explicações incômodas que, de outro modo, interromperiam o estudo especificamente político no momento em que as questões se tornassem agudas.

Do ponto de vista da terminologia, será necessário estabelecer a distinção entre três tipos de verdades. O primeiro deles é o da verdade representada pelos antigos impérios, que será designado como "verdade cosmológica". O segundo tipo de verdade aparece na cultura política de Atenas, especificamente na tragédia, e será denominado "verdade antropológica" — no entendimento de que o termo cobre integralmente o campo dos problemas ligados à psique considerada como o centro de percepção da transcendência. O terceiro tipo de verdade surge com o Cristianismo e será chamado "verdade soteriológica".

A diferenciação terminológica entre o segundo e o terceiro tipo é necessária para o desenvolvimento da teoria porque o complexo de experiências platônico-aristotélicas foi ampliado pelo Cristianismo em um ponto decisivo. Talvez esse ponto possa ser melhor determinado através de uma rápida reflexão sobre a concepção aristotélica da *philia politike*, a amizade política[1]. Para Aristóteles, tal amizade é a substância da sociedade política; consiste na *homonoia*, o acordo espiritual entre os homens, e só pode concretizar-se se esses homens viverem em har-

1. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1167b 3-4.

monia com o *nous*, ou seja, a parte mais divina que existe neles próprios. Todos os homens participam do *nous*, embora em diferentes graus de intensidade; desse modo, o amor dos homens pelo seu próprio eu noético transformará o *nous* no vínculo comum entre eles[2]. A amizade só é possível se os homens forem iguais através do amor do seu eu noético; o vínculo social entre desiguais será fraco. Por essa razão, Aristóteles formulou sua tese de que é impossível a amizade entre Deus e o homem, dada a desigualdade radical existente entre eles[3].

A impossibilidade da *philia* entre Deus e o homem pode ser considerada típica para todo o campo abrangido pela verdade antropológica. As experiências cujo desenvolvimento resultou na teoria dos filósofos místicos a respeito do homem tinham como traço comum a ênfase dada ao lado humano da orientação da alma para a divindade. A alma orienta a si própria para um Deus que permanece imóvel em sua transcendência; em sua busca, ela se abre para a realidade divina, mas nunca encontra um movimento de resposta por parte desta. A inclinação de Deus em sua graça na direção da alma, que caracteriza o Cristianismo, não se enquadra no campo dessas experiências — muito embora seja verdade que, ao ler Platão, tem-se a sensação de estar permanentemente prestes a penetrar nessa nova dimensão. A experiência da mutualidade na relação com Deus, da *amicitia* no sentido tomista, da graça que impõe uma forma sobrenatural à natureza do homem, constitui a diferença específica da verdade cristã[4]. A revelação histórica dessa graça, através da encarnação do *Logos* em Cristo, completou de modo inteligível o movimento espiritual adventício dos filósofos místicos. A autoridade crítica sobre a antiga verdade da sociedade que a alma obtivera através da sua abertura e da sua orientação rumo à medida invisível foi assim confirmada pela revelação da própria medida. Neste sentido, pode-se dizer portanto que o fato da revelação é o seu conteúdo[5].

Quando se fala nestes termos sobre as experiências dos filósofos místicos e de sua realização completa com o Cristianismo, está implícita uma premissa relativa à história que cumpre examinar. Trata-se da premissa segundo a qual a substância da história consiste nas experiências pelas quais o homem alcança a compreensão de sua humanidade e, simultaneamente, de seus limites. A filosofia e o Cristianismo dotaram o homem com uma estatura que o capacita a desempenhar com eficácia histórica o papel de contemplador racional e senhor pragmático de uma natureza que perdeu seus terrores demoníacos. Com a mesma eficácia histórica, no entanto, colocaram-se os limites à grandeza humana; o Cristianismo concentrou o demonismo no perigo permanente de uma queda das alturas do espírito — que o homem só possui pela graça de Deus — para a autonomia do próprio eu, a queda do *amor Dei* para o *amor sui*. A percepção de que o homem, em sua mera condição humana, sem a *fides caritate formata*, é apenas um nada demoníaco foi levada pelo Cristianismo ao limite derradeiro da clareza, o qual é por tradição chamado revelação.

Essa premissa a respeito da substância da história traz conseqüências para a teoria da existência humana em sociedade que mesmo os filósofos de maior ní-

---

2. *Ibid.*, 1166a1 e seguintes; 1167 a 22 e seguintes; 1177 a 12-18; 1177b27-1178 a 8.
3. *Ibid.*, 1158b29 — 1159a13.
4. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles* iii, 91.
5. Esta concepção da revelação, assim como de sua função na filosofia da história, foi elaborada em maior detalhe por H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (Nova York, 1946), especialmente pp. 93, 109 e seguintes.

vel, sob a pressão da civilização secularizada, hesitam, com freqüência, em aceitar sem reservas. Vimos, por exemplo, que Karl Jaspers considerou a época dos filósofos místicos como o período crucial da humanidade, e não a época cristã, ignorando a clareza última dada pelo Cristianismo à *conditio humana*. Henri Bergson também mostrou hesitações com respeito a este tema — embora em seus últimos diálogos, publicados postumamente por Sertillanges, parecesse inclinado a aceitar a conseqüência de sua própria filosofia da história[6]. Essa conseqüência pode ser descrita como o princípio segundo o qual a teoria da existência do homem em sociedade deve ter por base o campo das experiências que passaram por um processo histórico de diferenciação. Há uma correlação estrita entre a teoria da existência humana e a diferenciação histórica das experiências através das quais esta existência chegou à autocompreensão. O teórico não se pode permitir desconsiderar parte alguma dessa experiência, seja por que razão for; tampouco pode tomar posição em um ponto arquimédico anterior à substância da história. A teoria é conduzida pela história no sentido das experiências diferenciadoras. Uma vez que a diferenciação máxima foi alcançada com a filosofia grega e o Cristianismo, tem-se concretamente como conseqüência que a teoria deve circunscrever-se ao horizonte histórico das experiências clássica e cristã. Voltar atrás depois da diferenciação máxima seria um retrocesso teórico, conduzindo a um dos diversos tipos de descarrilamento que Platão caracterizou como *doxa*[7]. Na história intelectual moderna, sempre que ocorreu alguma revolta sistemática contra a diferenciação máxima, o resultado foi a queda no niilismo anticristão, na idéia do super-homem em qualquer das suas variantes — seja o super-homem progressista de Condorcet, o super-homem positivista de Comte, o super-homem materialista de Marx ou o super-homem dionisíaco de Nietzsche. O problema dos descarrilamentos antiteóricos será, contudo, tratado em maior detalhe na segunda parte desta obra, por ocasião do estudo dos movimentos políticos de massa modernos. Para o atual propósito, já deve estar suficientemente esclarecido o princípio da correlação entre a teoria e a diferenciação experiencial máxima, que orientará a análise seguinte.

2

NOVAMENTE a análise será efetuada de acordo com o procedimento aristotélico. Começará pela auto-interpretação da sociedade — no entendimento, porém, de que a auto-interpretação inclui agora as interpretações dos teóricos e dos santos.

6. A. D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson* (Paris, 1941).

7. A dependência do progresso da atividade teórica com relação às experiências de diferenciação da transcendência tornou-se um problema importante da história intelectual. Charles N. Cochrane, em *Christianity and Classical Culture: a Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (Nova York, 1944), especialmente caps. XI e XII, por exemplo, dá grande importância ao papel da superioridade teórica como fator causal da vitória do Cristianismo sobre o paganismo no Império Romano. A superioridade técnica da metafísica cristã sobre a grega, por outro lado, foi cuidadosamente considerada em Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (2ª ed.; Paris, 1948), especialmente caps. III, IV e V. Por sua vez, a continuidade evolutiva entre as explicações teóricas das experiências de transcendência gregas e cristãs foi esclarecida por Werner Jaeger em *Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947). Este debate contemporâneo traz novamente à luz o grande problema do *præparatio evangelica*, que Clemente de Alexandria já compreendera ao referir-se às Escrituras hebréias e à filosofia grega como os dois Velhos Testamentos do Cristianismo (*Stromates* vi). Sobre esta questão ver ainda Serge Boulakof, *Le Paraclet* (Paris, 1946), pp. 10 e seguintes.

Os vários tipos de verdade, os *typoi peri theologias* de Platão, que entraram em competição entre si, tornaram-se objeto de uma classificação formal. A mais antiga das classificações que sobreviveram até os dias de hoje é anterior à era cristã; foi formulada por Varro em *Antiquities,* trabalho concluído por volta de 47 a.C. Santo Agostinho levou a efeito uma reclassificação no *Civitas Dei*, próximo ao fim do período romano. Os dois trabalhos se interrelacionam, uma vez que a classificação de Varro foi preservada justamente pela descrição e crítica de Santo Agostinho[8].

De acordo com essa versão, Varro identificou três tipos *(genera)* de teologia — o mítico, o físico e o civil[9].

A teologia mítica é a dos poetas; a física, dos filósofos; e a civil, dos povos[10] ou, em outra versão, dos *principes civitatis*[11]. A terminologia grega, assim como a formulação detalhada, indicam que Varro não inventou a classificação, mas sim tomou-a de uma fonte grega, provavelmente estóica.

Por sua vez, Santo Agostinho adotou os tipos de Varro com algumas modificações. Em primeiro lugar, traduziu as teologias mítica e física do grego para o latim como teologia fabulosa e natural, divulgando assim o termo "teologia natural", em uso até os dias de hoje[12]. Em segundo lugar, tratou a teologia fabulosa como parte da teologia civil dado o caráter de culto apresentado pela poesia dramática referente aos deuses[13]. Em conseqüência, os tipos de Varro estariam reduzidos a dois: a teologia civil e a natural. É interessante observar que essa redução provavelmente se deve, através de vários intermediários, à influência de uma frase de Antístenes que dizia que "segundo *nomos* há muitos deuses, mas, segundo *physis,* há apenas um". *Nomos,* ao contrário de *physis*, engloba tanto a cultura poética quanto a política como obra do homem — uma ênfase na origem humana dos deuses pagãos que deve ter atraído Santo Agostinho[14]. Finalmente, como o Cristianismo e sua verdade sobrenatural tinham de ser incluídos entre os tipos de teologia, o resultado foi uma nova divisão tripartite em civil, natural e sobrenatural.

3

AS CLASSIFICAÇÕES surgiram incidentalmente à luta pela representação e estavam carregadas das tensões provocadas pela autoconsciência e pelos choques. A análise de tais tensões pode ser iniciada com proveito pela reflexão a respeito de uma curiosidade do *Civitas Dei*. Do ponto de vista de sua função política, a obra

---

8. Encontra-se uma reconstituição parcial do trabalho de Varro, com base no relato de Santo Agostinho, em R. Agahd, *De Varronis rerum divinarum libris I, XIV, XV, XVI* (Leipzig, 1896).
9. Santo Agostinho, *Civitas Dei* (ed. Dombart) vi. 5.
10. *Ibid* 5.
11. *Ibid* iv. 27.
12. *Ibid* iv. 5. Sobre o uso do termo "teologia natural" por Santo Agostinho, ver Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), pp. 2 e seguintes.
13. *Op. cit.* vi. 6.
14. Ver a este respeito Jaeger, *op. cit.*, p. 3, nn. 8-10. A classificação de Antístenes, juntamente com suas citações em Minúcio Felix, Lactâncio e Clemente de Alexandria encontram-se em Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II/1 (5ª ed.; Leipzig, 1922), 329, n. 1.

era um *livre de circonstance*. A conquista de Roma por Alarico em 410 d.C. havia alvoroçado a população pagã do Império; a queda de Roma foi considerada como uma punição dos deuses pela negligência aos cultos que lhes eram devidos. Essa perigosa onda de ressentimento parecia requerer a crítica e a refutação amplas da teologia pagã em geral e dos argumentos contra o Cristianismo em particular. A solução dada por Santo Agostinho a essa tarefa foi curiosa, pois assumiu a forma de um ataque crítico ao *Antiquities* de Varro, uma obra escrita quase quinhentos anos antes com o propósito de reviver o entusiasmo cada vez mais débil dos romanos por sua religião civil. Desde os tempos de Varro, tal entusiasmo não dera sinais de aumento significativo; e dificilmente poder-se-ia suspeitar que a população não-romana fosse mais devota que os próprios romanos. Ao tempo de Santo Agostinho, a vasta maioria dos pagãos do Império era de fato composta de adeptos dos mistérios de Eleusis, Isis, Atis e Mitra, ao invés de cultores das divindades da Roma republicana; ele, no entanto, mal mencionou esses mistérios, ao mesmo tempo em que submetia a teologia civil à crítica detalhada dos livros vi e vii.

Não se deve buscar a solução desse enigma nas estatísticas sobre filiações religiosas, e sim na questão da representação pública da verdade transcendente. Os leais à religião civil de Roma constituíam realmente um grupo relativamente pequeno, mas o culto romano permanecera como o culto oficial do Império até bem depois da metade do século IV. Nem Constantino nem seus sucessores cristãos consideraram aconselhável abandonar suas funções de *pontifex maximus* de Roma. É verdade que, sob os filhos de Constantino, impuseram-se sérias limitações à liberdade do culto pagão, mas o golpe decisivo foi desferido apenas por Teodósio com a famosa lei do ano 380, que tornou o Cristianismo ortodoxo a religião obrigatória para todos os súditos do Império, rotulou de tolos e insanos todos os dissidentes e ameaçou-os com a eterna ira de Deus além da punição do imperador[15]. Até então, a implementação da legislação imperial em matéria religiosa havia sido pouco sistemática, como era de esperar num meio predominantemente pagão; e, a julgar pelo número de leis repetitivas, não deve ter sido muito efetiva mesmo depois de 380. De qualquer maneira, na cidade de Roma, as leis eram simplesmente postas de lado e o culto oficial permaneceu pagão. Nessa época, no entanto, o ataque concentrou-se nesse centro sensível. No ano de 382, Graciano, o imperador do Ocidente, abandonou o título de *pontifex maximus*, rejeitando, com isso, a responsabilidade do Governo pelo sacrifício de Roma; além disso, foram extintas simultaneamente as dotações para o culto, de modo que os custosos sacrifícios e festivais já não podiam realizar-se; e, num ato ainda mais decisivo, a imagem e o Altar de Vitória foram removidos da sala de reuniões do Senado. Os deuses de Roma não mais eram representados nem mesmo na capital do Império[16].

Em 383 a situação melhorou do ponto de vista pagão: Graciano foi assassinado, a cidade foi ameaçada pelo antiimperador Máximo e uma má colheita provocou crise e fome. Era evidente que os deuses estavam mostrando sua ira e o momento parecia propício a que se pedisse ao jovem Valentiniano II a revogação das

15. *Codex Theodosianus* xvi, i. 2.
16. Sobre o caso do Altar de Vitória, ver Hendrik Berkhof, *Kirche und Kaiser: Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im viertem Jahrhundert*, trad. Gottfried M. Locher (Zollikon - Zurique, 1947) pp. 174 e seguintes; Gaston Boissier, *La Fin du Paganisme*, vol. 11 (2ª ed.; Paris, 1894).

medidas anteriores e, em particular, a restauração do Altar de Vitória. A petição do partido pagão no Senado foi apresentada ao imperador por Símaco, em 384; lamentavelmente, no entanto, a colheita desse ano foi excelente, fornecendo um fácil argumento a Santo Ambrósio, que defendeu o lado cristão[17].

O memorando de Símaco constituiu uma nobre defesa da tradição romana, baseado no antigo princípio *do-ut-des*. A negligência do culto leva ao desastre; Vitória, sobretudo, beneficiou o Império e não deve ser desprezada[18]; então, num toque de tolerância, o autor pede que a cada um seja permitido venerar a divindade à sua maneira[19]. Santo Ambrósio, em sua resposta, pôde valer-se facilmente do mesmo princípio *do-ut-des*[20] e não teve dificuldades em mostrar que a nobre tolerância de Símaco não era tão impressionante caso se considerasse que, na prática, implicava a participação compulsória dos senadores cristãos nos sacrifícios a Vitória[21]. O argumento decisivo, no entanto, estava contido na sentença que formulou o princípio da representação: "Enquanto todos os homens que são súditos da lei romana servem *(militare)* a vós, imperadores e príncipes da terra, vós próprios servis *(militare)* ao Deus onipotente e à sagrada fé[22]". Chega a parecer-se com a Ordem de Deus mongol, discutida no capítulo anterior, mas é, na verdade, seu inverso. A formulação de Santo Ambrósio não justifica a monarquia imperial apontando ao governo monárquico de Deus — embora este problema também se tenha tornado agudo no Império Romano, como veremos dentro em pouco. Ela não fala de governar, mas de servir. Os súditos servem ao príncipe na terra como seu representante existencial, e Santo Ambrósio não tinha ilusões a respeito da fonte da posição imperial; são as legiões que fazem Vitória, observou com desprezo, e não Vitória que faz o Império[23]. Começava a aflorar concretamente na sociedade política o conceito da temporalidade como algo distinto da ordem espiritual. Acima dessa esfera temporal do serviço por parte dos súditos, surge o Imperador, que serve apenas a Deus. O apelo de Santo Ambrósio não se dirige ao governante imperial, mas ao cristão que, porventura, ocupa esse lugar. O governante cristão é advertido no sentido de não permitir, pretextando ignorância, que as coisas sigam seu próprio curso; se ele não der demonstrações positivas de zelo pela fé, como seria correto, deve, pelo menos, negar endosso à idolatria e aos cultos pagãos[24]. O imperador cristão sabe que deve venerar apenas o altar de Cristo e que "a voz do nosso imperador deve ser o eco de Cristo"[25]. Implicitamente, o bispo ameaça o imperador com a excomunhão caso ele aceda à petição do Senado[26]. A verdade de Cristo não pode ser representada pelo *imperium mundi*, mas somente pelo ato de servir a Deus.

Este é o começo de uma concepção teocrática do governo em sentido estrito, no qual a teocracia não significa o governo do clero, mas sim o reconhecimento pelo governante da verdade de Deus[27]. Essa concepção desdobrou-se por in-

---

17. Santo Ambrósio, *Epistolae* xvii e xviii. O *Relatio Symmachi urbis praefect* está apenso à carta XVII de Santo Ambrósio (Migne, Pl. XVI).
18. *Relatio Symmachi* 3-4.
19. *Ibid.* 6 e 10.
20. Santo Ambrósio, *Epistolae* xviii. 4 e seguintes.
21. *Ibid.* xvii. 9.
22. *Ibid.* 1.
23. *Ibid.* xviii. 30.
24. *Ibid.* xvii. 2.
25. *Ibid.* xviii. 10.
26. *Ibid.* xvii. 14.
27. Sobre a luta pela teocracia neste sentido, ver Berkhof, *op. cit.*, cap. VIII: "Um die Theokratie".

teiro na geração seguinte com a imagem do *imperator felix*, no *Civitas Dei* v. 24-26, de Santo Agostinho. A felicidade do imperador não pode ser medida pelos êxitos exteriores do seu governo; Santo Agostinho dá ênfase aos êxitos de governantes pagãos e aos infortúnios e fins trágicos de alguns governantes cristãos; a verdadeira felicidade do imperador só pode ser medida por seu comportamento no trono como um cristão. Os capítulos sobre o *imperator felix* constituem o primeiro "Espelho do Príncipe"; marcam o começo do gênero literário medieval e têm exercido influência incomensurável sobre a teoria e a prática de governo no Ocidente desde que Carlos Magno os adotou como livro-guia.

Santo Ambrósio triunfou no caso do Altar de Vitória e, nos anos seguintes, a situação tornou-se ainda mais difícil para os pagãos. Em 391, uma lei de Teodósio proibiu todas as cerimônias pagãs na cidade de Roma[28]; uma lei de seus filhos, em 396, aboliu as últimas imunidades dos sacerdotes e dignitários religiosos pagãos[29]; em 407, uma lei válida para toda a Itália suprimiu por completo as dotações para a *epula sacra* e para os jogos rituais, ordenou a retirada das estátuas dos templos, a destruição dos altares e a devolução dos locais de culto *ad usum publicum*[30]. Quando Roma caiu ante os invasores godos, em 410, o culto romano era um assunto candente para as vítimas da nova legislação antipagã; e a queda da cidade podia perfeitamente ser apresentada como a vingança dos deuses pelos insultos praticados contra a religião civil de Roma.

4

UMA VEZ esclarecido esse ponto curioso, surge imediatamente outro. Os protagonistas cristãos da luta não estavam interessados em salvar as almas dos pagãos; estavam envolvidos em uma luta política a respeito do culto público do Império. É verdade que o apelo de Santo Ambrósio dirigia-se ao cristão que estava no trono, e não pode haver dúvidas sobre a sinceridade das suas intenções, bastando para isso lembrar o choque entre o santo e Teodósio, em 390, por ocasião do massacre da Tessalônica. No entanto, quando o cristão é o imperador, sua conduta cristã colocará os pagãos na mesma posição em que estavam os cristãos sob os imperadores pagãos. É curioso que tanto Santo Ambrósio quanto Santo Agostinho, que se engajaram ardorosamente na luta pela representação existencial do Cristianismo, se mostrassem quase totalmente cegos à natureza do problema. Parecia que a única coisa em jogo era a verdade do Cristianismo contra a inverdade do paganismo. Isso não significa que eles não se tivessem apercebido da questão existencial envolvida; ao contrário, o *Civitas Dei* é especialmente fascinante porque Santo Agostinho, embora obviamente não entendesse o problema existencial do paganismo, tinha a sensação de que algo escapava à sua compreensão. Sua atitude diante da teologia civil de Varro lembrava a de um intelectual esclarecido diante do Cristianismo — ele simplesmente não podia compreender como uma pessoa inteligente fosse capaz de sustentar seriamente aquela posição. Santo Agostinho contornou a dificuldade adotando a premissa de que Varro, o filósofo estóico, não poderia ter acreditado nas divindades romanas, mas sim, sob a roupagem de um relato respeitoso, desejava expô-las ao ridícu-

28. *Codex Theodosianus* xvi. x. 10.
29. *Ibid.* x. 14.
30. *Ibid.* 19.

lo[31]. Será necessário recorrer ao próprio Varro, assim como a seu amigo Cícero, a fim de determinar qual o ponto que escapou à percepção de Santo Agostinho.

Santo Agostinho mencionou tal ponto com extremo cuidado, mostrando-se desconcertado a seu respeito. Varro, nas *Antiquities,* tratara inicialmente das "coisas humanas" e só depois ocupara-se das "coisas divinas" de Roma[32]. Primeiro, a cidade tem que existir, para depois passar a instituir seus cultos. "Assim, como o pintor precede a pintura, e o arquiteto a construção, assim também as cidades precedem as instituições citadinas[33]". A concepção de Varro segundo a qual os deuses foram instituídos pela sociedade política provocou a irritada incompreensão de Santo Agostinho. Ao contrário, insistia, "a verdadeira religião não é instituída por nenhuma cidade terrestre", mas o Deus verdadeiro, o inspirador da verdadeira religião, "instituiu a cidade celestial"[34]. A atitude de Varro parecia particularmente censurável porque as coisas humanas a que dera prioridade não eram sequer universalmente humanas, mas apenas romanas[35]. Santo Agostinho suspeitou ainda que Varro houvesse cometido um engano deliberado ao admitir que teria colocado as coisas divinas em primeiro lugar se fosse sua intenção tratar exaustivamente a natureza dos deuses[36]; essa impressão fora reforçada pela afirmação de Varro de que, em matéria de religião, há muitas verdades que o povo não deve saber e muitas mentiras de que o povo não deve suspeitar[37].

O que Santo Agostinho não compreendeu foi o caráter compacto da experiência romana, a comunidade inseparável de deuses e homens na *civitas* historicamente concreta, a simultaneidade da instituição humana e divina de uma ordem social. Para ele, a ordem da existência humana já se havia dividido entre a *civitas terrena,* da história profana, e a *civitas coelestis,* de instituição divina. As formulações algo primitivas do enciclopedista Varro, por outro lado, não facilitavam esse entendimento. Cícero, mais flexível, expressou as mesmas convicções de seu amigo com maior refinamento conceitual através dos personagens da obra de *De natura deorum*, sobretudo por meio do *princeps civis* e do *pontifex* Cotta. Em um debate sobre a existência dos deuses, contrapõem-se as opiniões do filósofo e do dirigente social romano. Cícero sutilmente insinua as diferentes fontes da autoridade ao opor o *princeps philosophiae,* Sócrates[38], ao *princeps civis,* Cotta[39]; a *auctoritas philosophi* choca-se com a *auctoritas majorum*[40]. O dignitário do culto romano não está inclinado a pôr em dúvida nem a existência dos deuses imortais nem a adoração de que são objeto, quem quer que lhe diga o contrário. Em matéria religiosa, ele seguirá os pontífices que o precederam e não os filósofos gregos. Os auspícios de Rômulo e os ritos de Numa deram fundamento ao Estado, cuja grandeza jamais teria sido alcançada sem a proteção dos imortais, conseguida através dos rituais[41]. Ele aceita os deuses com base na autoridade dos ancestrais, mas está disposto a escutar outras opiniões; e, com certa ironia, convida *Cornélio* Bal-

31. Santo Agostinho, *Civitas Dei* vi. 2.
32. *Ibid.* 3.
33. *Ibid.* 4.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. *Ibid.* iv. 31; vi. 4.
37. *Ibid.* iv. 31.
38. Cicero, *De natura deorum* ii. 167.
39. *Ibid.* 168.
40. *Ibid.* iii. 5.
41. *Ibid.*

bo a expor as razões, *rationem*, de suas crenças religiosas, pois que, como filósofo, ele deve tê-las, enquanto que o pontífice é compelido a acreditar nos ancestrais sem apelo à razão[42].

As exposições de Varro e Cícero são documentos preciosos para o teórico. Os pensadores romanos viviam firmemente ancorados em seu mito político, mas, paralelamente, o contato com a filosofia grega tornou-os conscientes desse fato; tal contato não afetou a solidez dos seus sentimentos, mas dotou-os dos meios necessários para elucidar sua própria posição. Caso se dê à obra de Cícero um tratamento convencional, provavelmente não se perceberá que nela existe algo muito mais interessante que uma variante do estoicismo — algo que nenhuma fonte grega pode fornecer, ou seja, a experiência arcaica da ordem social anterior a sua dissolução através da experiência dos filósofos místicos. Com relação às fontes gregas, essa camada arcaica nunca pôde ser efetivamente alcançada porque os documentos literários mais antigos, os poemas de Homero e Hesíodo, constituem já magníficas reorganizações livres de material mítico — no caso de Hesíodo até mesmo com a oposição consciente entre a verdade encontrada por ele como indivíduo e a mentira, o *pseudos*, do mito antigo. Talvez tenha sido a agitação subseqüente à invasão dórica que rompeu o caráter compacto da existência social grega em época tão primitiva, enquanto Roma nunca passou por esse tipo de choque. De qualquer modo, Roma era um sobrevivente arcaico na civilização helenística do Mediterrâneo, o que se acentuava com sua progressiva cristianização; pode-se comparar essa situação com o papel do Japão em um meio civilizacional dominado pelas idéias ocidentais.

Alguns romanos, como Cícero, perceberam perfeitamente o problema. Em *De re publica*, por exemplo, Cícero deliberadamente contrapôs os estilos grego e romano de tratar os assuntos da ordem política. No debate a respeito da melhor ordem política *(status civitatis)*, é novamente um *princeps civis*, Cipião, que se levanta contra Sócrates. Cipião recusa-se a discutir sobre a melhor ordem à maneira do platônico Sócrates; ele se nega a elaborar uma ordem "fictícia" diante de seu público, preferindo fazer um relato das origens de Roma[43]. A ordem de Roma é superior a qualquer outra — este dogma é fortemente acentuado como condição prévia ao debate[44]. A discussão pode estender-se livremente a todos os tópicos dos ensinamentos gregos, mas esses ensinamentos só têm sentido na medida em que possam ser utilizados proveitosamente com relação aos problemas da ordem romana. Evidentemente, o lugar de maior destaque será dado ao homem que consegue somar os "ensinamentos de fora" aos costumes ancestrais; mas, se for preciso escolher entre os dois modos de vida, a *vita civilis* do estadista se é preferível à *vita quieta* do sábio[45].

Um pensador que se refere à filosofia como um "ensinamento de fora" — que deve ser respeitado, mas ao mesmo tempo considerado como um tempero que torna perfeito o que já é superior — certamente não entendeu nem a natureza da revolução espiritual que encontrou sua expressão na filosofia, nem o fato de que esse fenômeno é universal. A maneira curiosa com que Cícero mescla seu respeito pela filosofia grega com um certo desprezo galhofeiro indica que a ver-

42. *Ibid.* 6.
43. Cicero. *De re publica* ii. 3.
44. *Ibid.* i. 70; ii. 2.
45. *Ibid.* iii 5-6.

dade da teoria, mesmo entrevista como uma ampliação do horizonte intelectual e moral, não podia ter significado existencial para um romano. Roma era a Roma dos seus deuses em todos os detalhes da vida quotidiana; participar experiencialmente da revolução espiritual da filosofia implicaria reconhecer que a Roma dos ancestrais havia terminado e que estava em gestação uma nova ordem na qual os romanos teriam de fundir-se — assim como os gregos tiveram de se fundir, quisessem ou não, nas construções imperiais de Alexandre e seus sucessores, bem como, finalmente, de Roma. A Roma da geração de Cícero e César simplesmente não estava tão avançada nesse processo quanto a Atenas do século IV antes de Cristo, que engendrou Platão e Aristóteles. A substância romana preservou sua força durante boa parte do Império e só se diluiu realmente com os distúrbios do século III d.C. Somente então chegara a hora em que Roma se devia fundir com o Império que ela própria criara; e só então começou a fase crucial da luta entre os vários tipos de verdade alternativa, entre filosofias, cultos orientais e o Cristianismo, quando o representante existencial, o imperador, teve de decidir que verdade transcendental representaria, agora que o mito de Roma perdera sua força ordenadora. Para Cícero, tais problemas não existiam e, quando ele os encontrou nos "ensinamentos de fora", tratou de emascular a ameaça inexorável: transformou habilmente a idéia estóica de que cada homem tem dois países, a cidade em que nasceu *(polis)* e a cidade do mundo *(cosmopolis),* na idéia de que todo homem tem, na verdade, duas pátrias, o lugar do nascimento, Arpinum, para Cícero, e Roma[46]. A *cosmopolis* dos filósofos havia assumido existência histórica; era o *imperium Romanum*[47].

5

A FORÇA de sua compactação arcaica assegurou a sobrevivência de Roma na luta pelo império, o êxito da sobrevivência, no entanto, suscita uma das grandes questões da história, qual seja, a de como as instituições da Roma Republicana — que por si próprias eram tão adequadas à organização de um império quanto as instituições de Atenas ou de qualquer outra cidade grega — puderam ser adaptadas de tal modo que delas emergisse um imperador investido da representação existencial do *orbis terrarum* do mediterrâneo. O processo de transformação é obscuro em muitos detalhes e assim permanecerá para sempre devido à escassez das fontes. No entanto, a análise e avaliação cuidadosas do pouco material existente por duas gerações de estudiosos resultou na formação de um quadro coerente do processo, tal como se pode ver no penetrante estudo sobre o principado realizado por Anton von Premerstein[48].

O ônus maior da adaptação às regras imperiais não foi sustentado, em absoluto, pela constituição republicana. Na verdade, o número de senadores podia ser aumentado com a designação de elementos das províncias, de modo a tornar o

---

46. Cicero, *De legibus* ii. 5.

47. A tendência no sentido dessa identificação já se fazia notar antes de Cicero, especialmente em Políbio (ver Harry A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1947); II, 419 e seguintes).

48. Anton von Premerstein, *Vom Werden und Wesen des Prinzipats,* ed. Hans Volkmann ("Abhahdlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt., Neue Folge," Heft 15; Munique. 1937).

senado mais representativo do Império, tal como fora feito por César; e a cidadania podia ser oferecida aos habitantes de toda a Itália e, sucessivamente, de outras províncias. Mas o desenvolvimento da representação através de eleições populares nas províncias do Império era impossível em razão da inflexibilidade constitucional que Roma partilhava com as outras cidades. A adaptação teve de ser feita com base em instituições sociais, fora do âmbito da constituição propriamente dita; e a principal instituição, que se transformou no trono imperial, foi a do *princeps civis*, ou *princeps civitatis*, o líder social e político.

Na história anterior da República, o termo "princeps" designava qualquer cidadão que ocupasse posição de direção ou de destaque. A essência dessa instituição era representada pelo patronato, relação estabelecida por intermédio de vários favores — auxílio político, empréstimos, presentes pessoais, etc. — entre um homem socialmente influente e outro, de condição social inferior, que tivesse necessidade desses favores. O oferecimento e a aceitação de tais favores criava um vínculo sagrado entre os dois homens, sob o testemunho dos deuses; o que aceitava os favores, o cliente, tornava-se um seguidor do ofertante, patrono, criando-se uma relação baseada na lealdade *(fides)*. Nessas condições, o patrono era necessariamente um homem de posses e de elevada posição social. A formação de uma numerosa clientela era privilégio dos membros da nobreza patrício-plebéia, e os mais importantes senadores de nível consular eram, ao mesmo, os patronos mais poderosos. Esses patronos, que ocupavam o nível oficial mais alto, eram os *principes civitatis;* dentre eles, um poderia ascender à condição de líder inquestionável se pertencesse a uma das tradicionais famílias patrícias e tivesse o cargo de *princeps senatus*, ou ainda, adicionalmente, o de *pontifex maximus*. A sociedade romana era, pois, uma complicada rede de relações pessoais — organizadas hierarquicamente, na medida em que os clientes de um patrono poderoso podiam ser, eles próprios, patronos de clientelas consideráveis, e organizadas competitivamente, na medida em que os príncipes eram rivais na luta pelos postos mais altos e pelo poder político em geral[49]. A substância da política romana no período final da república era a luta pelo poder entre os abastados chefes de partidos pessoais, baseada na relação do patronato. Esses chefes podiam celebrar acordos, que tomavam o nome de *amicitiae;* a quebra dos acordos levava a disputas formais, chamadas *inimicitiae*, precedidas de acusações mútuas, *altercatio* as quais, no período das guerras civis, tomaram a forma de panfletos de propaganda ao público, que descreviam a conduta desonrosa do oponente. Essas *inimicitiae* distinguiam-se de uma guerra formal, o *bellum justum*, do povo romano contra um inimigo público. A última guerra de Otávio contra Marco Antônio e Cleópatra, por exemplo, foi cuidadosamente conduzida no plano jurídico como guerra formal contra Cleópatra e como *inimicitia* contra Marco Antônio e sua clientela romana[50].

A transformação do principado original em algumas poucas e gigantescas organizações partidárias ocorreu em razão da expansão militar de Roma e das conseqüentes transformações sociais. As guerras do terceiro século, levando à conquista de territórios na Grécia, na África e na Espanha, ocasionaram um insolúvel problema logístico. Os territórios de ultramar não podiam ser conquistados e mantidos por exércitos renováveis anualmente pelo alistamento militar regular, uma vez que era impossível transportar os contingentes antigos todos os anos de volta a Roma e substituí-los por novas tropas. Os exércitos provinciais, por força das circunstân-

49. *Ibid.* pp. 15-16.
50. *Ibid.* p. 37.

cias, tinham de tornar-se profissionais, com dez ou vinte anos de serviço para os seus integrantes. Os veteranos que voltavam constituíam uma massa de homens sem lar, aos quais cumpria dar terras, assistência para colonizar novas áreas ou permissão para residir na cidade de Roma, com os privilégios decorrentes. Para obter tais vantagens, os veteranos dependiam dos comandantes militares que tivessem o título de *princeps*, resultando daí que exércitos inteiros se tornassem parte da clientela desses chefes. É particularmente significativo, com vistas à evolução da última etapa da república romana, que a disciplina de classe da nobreza tenha resistido por um século inteiro até que os novos e poderosos chefes partidários se voltassem contra o Senado e transformassem a vida política de Roma numa disputa privada entre si. Além disso, devido ao enorme aumento numérico das clientelas, às quais se juntaram forças armadas para guerras e lutas de rua, tornou-se necessário formalizar as relações até então informais através de juramentos especiais pelos quais o cliente vinculava-se em *fides* ao patrono. As fontes são particularmente escassas a respeito deste ponto, mas é possível encontrar tais juramentos, em número e variedade crescentes, após o ano 100 a.C.[51]. Finalmente, a estrutura do sistema foi determinada pelo caráter hereditário da clientela. Este foi um fator de considerável importância no transcurso das guerras civis do primeiro século antes de Cristo. Otávio, por exemplo, teve um grande trunfo em suas lutas iniciais contra Marco Antônio quando as colônias de veteranos de César, na Campania, passaram a ser parte de sua clientela como herdeiro do ex-imperador[52]. A localização das clientelas militares herdadas chegou a determinar o teatro de guerras. A luta contra os seguidores de Pompeu, por exemplo, teve de realizar-se na Espanha porque o Magno havia fixado seus soldados na Península Ibérica[53].

Assim, o surgimento do principado pode ser descrito como uma evolução do patronato — o qual, aliás, continuou a existir em sua forma modesta durante boa parte do período imperial. Quando o patrono era um *princeps civis*, a clientela se tornava um instrumento de poder político e, com a inclusão dos exércitos veteranos, um instrumento de poder militar que rivalizava com as forças armadas constitucionais. A influência política, a riqueza e a clientela militar reforçavam-se mutuamente, uma vez que a posição política assegurava o comando militar necessário à conquista das províncias e sua exploração lucrativa, enquanto a exploração das províncias era necessária para dar apoio à clientela através de espólios e terras, e a clientela era necessária à consolidação da influência política. A rutura da legalidade constitucional tornou-se iminente com a redução dos competidores apenas aos principais chefes partidários, o que se tornou especialmente nítido com a divisão dos próprios senadores e magistrados como clientes dos poucos protagonistas. Na vida de cada um dos grandes chefes partidários do primeiro século ocorreu um momento em que ele teve de decidir se transporia ou não a linha que separa a legalidade da ilegalidade — sendo a mais famosa dessas decisões a de César ao cruzar o Rubicão[54]. Otávio, político frio e calculista, decidiu fazer a última guerra contra Marco Antônio sob a forma de *inimicitia* porque declará-lo inimigo público era uma arma que poderia ser utilizada contra ele próprio, uma vez que os Cônsules e parte do Senado estavam do lado de seu rival. A declaração mútua de Marco Antônio e Otávio como inimigos públicos teria dividido Roma de fato em dois estados hostis

51. *Ibid.*, pp. 26 e seguintes.
52. *Ibid.*, p. 24.
53. *Ibid.*, pp. 16 e seguintes.
54. *Ibid.*, pp. 24 e seguintes.

e o estremecimento dos próprios fundamentos constitucionais da República poderia produzir os mesmos efeitos desastrosos da situação similar verificada com a luta de morte entre César e Pompeu — o assassinato do vitorioso no ano seguinte ao do triunfo, pelas mãos de republicanos sentimentalistas. Portanto, o principado evoluiu com a redução dos grandes príncipes patronos aos três do triunvirato, em seguida a Otávio e Marco Antônio e, finalmente, ao monopólio do poder pelo vitorioso de *Actium*[55].

A ordem representativa de Roma, depois de *Actium*, passou a ser uma hábil combinação entre a velha constituição republicana e a nova representação existencial do povo do império pelo *princeps*. A relação direta entre o *princeps* e o povo foi estabelecida pela extensão do juramento de clientela a toda a população. No ano 32 a.C., antes de entrar em guerra contra Marco Antônio, Otávio obteve tal juramento da Itália e das províncias ocidentais, na chamada Conjuração do Ocidente; tratava-se de um juramento de lealdade a Otávio *pro partibus suis*, ou seja, na qualidade de chefe de um partido[56]. Não há fontes que testemunhem a extensão do juramento às províncias orientais, que teria ocorrido após Actium[57]. No entanto, o juramento ao *princeps*, na forma que tomou em 32 a.C., tornou-se uma instituição permanente. Foi repetido pelos sucessores de Augusto por ocasião de sua ascensão ao poder[58] e, a partir de Caio Caligula, passou a ser renovado anualmente[59]. A articulação dos grupos humanos, através do patronato, com um chefe e seus seguidores expandira-se ao ponto de tomar a forma da representação imperial.

6

O PRINCIPADO patronal transformado em principado imperial foi a instituição que tornou os novos governantes representantes existenciais do vasto conglomerado de povos e territórios conquistados. Obviamente, o instrumento era frágil. Sua eficácia dependia de que a relação patronal fosse aceita como um vínculo com força de sacramento, no sentido romano. O novo Augusto percebeu o problema, e a legislação que ditou em prol das reformas morais e religiosas deve ser vista, pelo menos em parte, como um esforço no sentido de reforçar os sentimentos sacramentais, debilitados mesmo entre os romanos à época do *Antiquities* de Varro. Com relação à vasta população oriental, a tarefa era irrealizável, especialmente porque seus integrantes se dirigiam a Roma em número cada vez maior e permaneciam apegados a seus cultos não-romanos apesar de todas as proibições: a tarefa tornou-se ainda mais inviável quando os próprios imperadores deixaram de ser romanos, quando a dinastia juliana foi sucedida pelos flavianos e por espanhóis, sírios e ilírios.

Gradualmente, através de um tortuoso caminho de experiências e insucessos, foi formulada a solução para a deficiência sacramental da posição do imperador.

55. *Ibid.*, p. 37.
56. *Ibid.*, pp. 42 e seguintes.
57. *Ibid.*, p. 52.
58. *Ibid.*, pp. 56 e seguintes.
59. *Ibid.*, pp. 60 e seguintes.

Sua divinização, segundo o modelo helenístico, revelou-se insuficiente. Havia, ademais, que determinar que poder divino ele representava em meio à massa de divindades cultuadas em todo o Império. Sob a pressão desse problema, a cultura religiosa do Mediterrâneo romano passou por um processo usualmente chamado sincretismo, ou *theokrasia*, a mistura dos deuses. Essa evolução não é única pois repete substancialmente o processo vivido pelos impérios do Oriente Próximo séculos antes, ou seja, a reinterpretação das múltiplas divindades cultuadas em pequenas áreas do território politicamente unificado como aspectos de um deus único e superior, que se tornava o deus do Império. Nas condições particulares da complexa área civilizacional de Roma, as experiências para chegar a esse deus superior não eram coisas fáceis. Por um lado, o deus não poderia ser uma abstração conceitual, mas, ao invés, deveria ter uma relação inteligível com um ou mais deuses já experimentados concretamente e considerados superiores; por outro lado, se essa relação se tornasse demasiado próxima, o valor do novo deus como superior a todos os demais deuses especiais estaria comprometido. A tentativa de Heliogábalo (218-222) de transformar o Baal de Êmeso no deus máximo de Roma não frutificou. Um César circuncizado desposando uma virgem Vestal para simbolizar a união entre Baal e Tanit era demais para a tradição romana. Ele foi assassinado por sua guarda pretoriana. O ilírio Aureliano (270-75) alcançou certo êxito ao proclamar um deus suficientemente vago, o *Sol Invictus*, como o deus máximo do Império e a si próprio como seu descendente e representante. Com algumas variações introduzidas por Diocleciano (284-305), o sistema perdurou até o ano 313 d.C.

O fato de que o culto do Império fosse objeto de experimentação não nos deve iludir quanto à seriedade, do ponto de vista religioso, com essas experiências eram conduzidas. A busca do deus máximo resultou numa aproximação espiritual com o cristianismo e preparou o terreno de tal maneira que a conversão foi, na verdade, uma transição suave. Existe um texto que relata a oração de Licínio antes da batalha contra Maximino Daia, em 313. Um anjo aparecera à noite a Licínio e lhe assegurara a vitória desde que ele e seu exército fizessem a seguinte prece:

> "Deus Máximo, oramos a vós,
> Deus Sagrado, oramos a vós.
> Toda a justiça a vós confiamos,
> Nossa prosperidade a vós confiamos,
> Nosso reino a vós confiamos.
> Graças a vós vivemos, graças a vós alcançamos vitórias e êxitos.
> Deus Máximo e Sagrado, escutais nossas preces.
> Levantamos nossos braços a vós.
> Escutai-nos, oh Deus Sagrado e Máximo".

A história e a oração são relatadas por Lactâncio[60], que deixa claro ser a vitória devida à conversão, similar à de Constantino no ano anterior. Na melhor das hipóteses, é duvidoso atribuir a Licínio uma conversão ao Cristianismo, sobretudo em vista de sua política anticristã dos anos seguintes, mas a oração, que, aliás, poderia ter sido igualmente proferida por seu oponente pagão, Maximino, foi interpretada por Lactâncio como uma proclamação cristã.

Ainda hoje se debate a respeito do significado preciso da mudança surpreendente que, em 311-12, resultou na liberdade para o Cristianismo. No entanto, a

60. *De mortibus persecutorum*, xlvi.

recente interpretação do teólogo holandês Hendrik Berkhof parece ter esclarecido o mistério até o ponto em que as fontes o permitem[61]. A persistência e a sobrevivência dos cristãos apesar das violentas perseguições a que foram submetidos aparentemente convenceram os regentes Galério, Licínio e Constantino de que o Deus cristão tinha poder suficiente para proteger seus seguidores na adversidade, constituindo uma realidade que devia ser tratada com cuidado. O Edito de Galério, de 311, explicava que, em conseqüência das perseguições, os cristãos nem podiam cumprir com as obrigações do culto aos deuses oficiais nem podiam adorar adequadamente seu próprio Deus[62]. Aparentemente, essa observação motivou a súbita mudança de orientação. Se o poderoso Deus dos cristãos não fosse por eles adorado, poderia vingar-se e aumentar os problemas dos governantes que impediam a adoração. Era novamente a aplicação do velho princípio romano *do-ut-des*[63]. Como compensação pela liberdade adquirida, o edito ordenava que os cristãos rezassem pelo imperador, pelo bem comum e pelo deles próprios[64]. Isso não representava portanto uma conversão ao Cristianismo, mas apenas inclusão do Deus dos cristãos no sistema das divindades imperiais[65]. O Edito de Licínio, de 313, afirmava que a antiga política anticristã havia sido revista "de maneira que tudo o que se relacione à *divinitas* na morada celeste seja propício a nós e a todos os que vivem sob nosso governo"[66]. O curioso termo *divinitas* era conciliável com o politeísmo oficial e com o reconhecimento do *Summus Deus* da religião imperial, ao mesmo tempo em que tinha suficientes conotações monoteístas para deixar felizes os cristãos. A indefinição do sentido foi, provavelmente, intencional — sente-se nela a sutileza de Constantino, que, numa etapa posterior do debate sobre o Cristianismo, insistiu no conceito sublimemente vazio do *homo-ousios*..

7

NO ENTANTO, os problemas da teologia imperial não podiam ser resolvidos por uma acomodação lingüística. Os cristãos eram perseguidos por uma boa razão: havia no Cristianismo uma substância revolucionária incompatível com o paganismo. A nova aliança estava fadada a aumentar a eficácia social dessa substância revolucionária. O que tornava o Cristianismo tão perigoso era a desdivinização do mundo, por ele empreendida de maneira radical e inflexível. A melhor formulação desse problema talvez tenha sido a de Celso, no *Discurso da Verdade*, de cerca de 180 d.C., a mais competente crítica pagã do Cristianismo. Os cristãos, ele se queixou, rejeitavam o politeísmo com o argumento de que não se pode servir a dois senhores[67]. Para Celso, isso era a "linguagem da sedição (*stasis*)"[68]. Embora a re-

61. *Op. cit.*, pp. 47 e seguintes.
62. Lactâncio, *op. cit.*, xxxiv: "*cum... videremus neo diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere, nec Chirstianorum Deum observare*".
63. Berkhof, *op. cit.*, p. 48.
64. Lactâncio, *op. cit.*, xxxiv, *in fine*.
65. Interpretação similar encontra-se em Joseph Wogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert* (Munique, 1949), pp. 154 e seguintes.
66. *Ibid.* xlviii. Sigo o texto "quidquid est divinitatis in sede coelesti," tal como Berkhof, *op. cit.*, p. 51.
67. Origenes, *Contra Celsum*, vii, 68
68. *Ibid.* viii. 2.

gra fosse verdadeira quanto aos homens, dizia ele, nada acontece em prejuízo de Deus quando servimos sua divindade nas múltiplas manifestações de seu reino. Ao contrário, mais honramos e satisfazemos o Altíssimo quando reverenciamos muitos dos que pertencem a ele[69], enquanto que a escolha de um único Deus e a devoção exclusiva a ele introduz o facciosismo no reino divino[70]. Este papel só é aceito por homens que se afastam da sociedade humana e transferem para Deus suas próprias paixões isolacionistas[71]. Portanto, os cristãos são facciosos na religião e na metafísica, o que constitui uma sedição contra a divindade que harmoniosamente anima o mundo todo em todas suas subdivisões. E, como os vários quadrantes do mundo foram desde o começo divididos entre diversos espíritos governantes e seus prepostos[72], a sedição religiosa constitui, ao mesmo tempo, uma revolta política. Aquele que deseja destruir o culto nacional almeja a destruição das culturas nacionais[73]. Uma vez que todos esses cultos encontraram lugar no Império, um ataque contra eles por parte de monoteístas radicais é também um ataque contra a estrutura do *imperium Romanum*. Bem que seria desejável, mesmo na opinião de Celso, que os asiáticos, europeus, líbios, helenos e bárbaros se pusessem de acordo a respeito de um *nomos*, mas, acrescentava o autor com ironia, "quem achar que isso é possível não sabe nada"[74]. Orígenes respondeu no *Contra Celsum* que isso não só era possível, mas certamente aconteceria[75]. Pode-se dizer que Celso percebeu as implicações do Cristianismo com clareza ainda maior que a de Cícero ao examinar as implicações da filosofia grega. Ele compreendeu o problema existencial do politeísmo; percebeu que a desdivinização do mundo pelo Cristianismo marcava o fim de uma época civilizacional e transformaria radicalmente as culturas étnicas então existentes. A crença de que o Cristianismo pudesse ser usado para fortalecer a teologia do Império, por si próprio ou em conjugação com a concepção pagã de um *Summus Deus*, estava destinada a durar pouco. Tal crença, no entanto, tinha sua razão de ser porque se baseava na tendência cristã de interpretar o Deus único do Cristianismo no sentido de um monoteísmo metafísico[76]. Era compreensível que as religiões orientais cedessem à tentação de tentar essa experiência quando, ao longo de seu desenvolvimento, foram envolvidas pelo meio helenístico e passaram a expressar-se na linguagem da especulação grega. Com efeito, o progresso do cristianismo nesse rumo não foi original, mas seguiu o exemplo de Fílon, o Judeu; e Fílon já tinha à sua disposição as especulações peripatéticas preparatórias do primeiro século antes de Cristo. Na *Metafísica*, Aristóteles formulara o princípio: "O mundo não tem vontade de ser mal governado; o governo de muitos não é bom; seja um só o Senhor"[77]. Na literatura peripatética imediatamente anterior ao tempo de Fílon, da qual o exemplo representativo remanescente é o pseudo-aristotélico *De mundo*, o princípio foi utilizado nas grandes

69. *Ibid.*
70. *Ibid.* 11.
71. *Ibid.* 2.
72. *Ibid.* v. 25.
73. *Ibid.* 26.
74. *Ibid.*, viii. 72.
75. *Ibid.*
76. Sobre o monoteísmo metafísico e sua função na teologia política do Império Romano, ver Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig, 1935). Nossa análise segue de perto a de Peterson.
77. Aristóteles, *Metaphysics*, 1076a.

construções paralelas da monarquia imperial e da monarquia divina universal[78]. O monarca divino do cosmos governa o mundo através de seus enviados de menor hierarquia, da mesma forma que o grande rei persa governa seu Império através dos Sátrapas nas provincias.[79] Fílon adaptou a construção ao monoteísmo judaico, com o propósito de criar um instrumento de propaganda política que tornasse o judaísmo atraente como uma alternativa monoteísta para o Império.[80] Seguindo, aparentemente, uma fonte peripatética, ele fez do Deus Judaico um "rei dos reis" no sentido persa, relegando todos os demais deuses a nível subalterno.[81] Preservou cuidadosamente a posição dos judeus como povo escolhido, mas excluiu-os habilmente do impasse metafísico, transformando o culto a Jeová no culto ao Deus que governa o cosmos no sentido peripatético.[82] Chegou a referir-se ao *Timaeus* de Platão para fazer dele o Deus que estabelece a ordem, *taxis*, do mundo ao sentido constitucional[83]. Ao servir a esse Deus, os judeus o fazem como representantes de toda a humanidade. E ao citar a passagem da *Metafísica* de Aristóteles, que contém um verso de Homero, ele insistiu em que o verso deveria ser considerado válido tanto para o governo do cosmos quanto para o governo político[84].

A especulação de Fílon foi retomada por pensadores cristãos[85]. A adaptação à situação vivida pelos cristãos no Império atingiu seu desenvolvimento máximo com Eusébio de Cesaréia, no tempo de Constantino[86]. Tal como muitos outros pensadores cristãos que o antecederam e sucederam, Eusébio sentiu-se atraído pela coincidência entre o surgimento de Cristo e a pacificação do Império com Augusto. Seu amplo trabalho histórico foi motivado, em parte, pelo interesse na subjugação providencial de antigas nações independentes pelos romanos. Com o fim da existência autônoma das entidades políticas do Mediterrâneo, pela mão de Augusto, os apóstolos do Cristianismo puderam mover-se livremente por todo o Império e divulgar o Evangelho; o cumprimento de sua missão seria praticamente impossível se a ira dos "supersticiosos das cidades" não estivesse neutralizada pelo medo ao poder de Roma[87]. Ademais, o estabelecimento da *pax romana* teve não só importância pragmática para a expansão do Cristianismo, como também pareceu a Eusébio estar intimamente ligada aos mistérios do Reino de Deus. No período pré-romano, opinava ele, os povos vizinhos não compunham uma comunidade de fato, pois viviam constantemente em guerra uns com os outros. Augusto dissolveu a poliarquia plu-

---

78. *De mundo* deve ser atribuído ao século I d.C. Não importa, para nossos propósitos, se corresponde ou não ao período de vida de Filon, uma vez que só nos interessa aqui seu conteúdo típico.

79. *De mundo*, 6.

80. Sobre as intenções políticas de Filon, ver Peterson, *op. cit.*, p. 27; Erwin R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938); e, do mesmo autor, *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven, 1940), cap. iii.

81. Filon, *De specialibus legibus*, i. 13. 18. 31; *De decalogo, 61.*

82. Peterson, *op. cit.*, pp. 23 e seguintes. Em *De Abrahamo* 98, os judeus são descritos como a "nação mais querida de Deus", dotada com os dons do sacerdócio e da profecia "em nome de toda a raça humana"; em *De spec. leg.*, 167, as orações dos judeus se fazem em representação de toda humanidade; em *De spec. leg.*, 97, o sumo sacerdote judeu ora e agradece não apenas em nome da humanidade, mas no de toda criação.

83. Filon, *De fuga et inventione* 10. Sobre a mudanca do significado de *taxis*, do conceito platônico ao da ordem constitucional, ver Peterson, *op. cit.*, pp. 28-29.

84. Filon, *De confusione linguarum*, 170.

85. Sobre a absorção da especulação de Filon a respeito da monarquia divina pela literatura apologética cristã, ver Peterson, *op. cit.*, pp. 34-42.

86. Sobre Eusébio, ver Peterson, *op. cit.*, pp. 71-76, e Berkhof, *op. cit.*, pp. 100-101.

87. Eusébio, *Demonstratio evangelica*, iii 7. 30-35.

ralística; com sua monarquia, a paz desceu sobre a terra, dando cumprimento às profecias de Miquéias, 4:4, e dos Salmos, 71:7. Em resumo, as profecias escatológicas relativas à paz do Senhor foram politizadas por Eusébio, ao relacioná-las com a *pax romana* que coincidia historicamente com a manifestação do *Logos*[88]. Por fim, Eusébio considerou que o trabalho iniciado por Augusto fora completado por Constantino. No *Discurso Tricênio*, Constantino foi louvado porque em sua monarquia imperial imitara a monarquia divina; o único *basileus* da terra representa o único Deus, o único Rei dos Céus, o único *Nomos* e *Logos*[89]. Trata-se efetivamente de uma volta à representação imperial da verdade cósmica.

Tal harmonia, evidentemente, não podia durar; tinha de romper-se tão logo cristãos com maior sensibilidade confrontaram o problema. A questão chegou a um ponto crítico com a luta a respeito da cristologia. Celso admoestara os cristãos por não levarem a sério o seu próprio monoteísmo, uma vez que tinham um segundo Deus em Cristo[90]. Na verdade, era esta a questão crucial a ser resolvida no debate sobre a cristologia, estimulado pela heresia de Ário. Era necessário encontrar os símbolos que interpretassem o Deus único como três pessoas em uma; e, com o amplo entendimento do trinitarismo, construções semelhantes à de Eusébio perderiam a razão de ser. Por motivos compreensíveis, os imperadores e os teólogos da corte pendiam mais para o lado de Ário; o debate sobre a trindade estava afetando seriamente a ideologia monoteísta na qual se baseava a concepção do imperador como o representante do Deus único. Quando a resistência de Atanásio, apoiada pelos ocidentais, levou à vitória o simbolismo trinitário, tiveram de cessar as especulações sobre monarquias paralelas no céu e na terra. A linguagem da monarquia divina não desapareceu, mas adquiriu um novo sentido. Gregório de Nazianzo, por exemplo, dizia que os cristãos acreditavam na monarquia divina, a qual se tornaria uma fonte de discórdia; os cristãos acreditavam na triunidade — e tal triunidade divina não tem analogias na criação. A individualidade do monarca imperial não podia representar a divindade triuna[91]. Um incidente durante o reino de Constantino IV (668-85) ilustra como se tornara impossível trabalhar politicamente a idéia do Deus trinitário: o exército exigiu-lhe que colocasse seus dois irmãos como co-imperadores para que houvesse na terra uma representação da trindade divina[92]. Isto se parece mais com uma brincadeira do que com uma sugestão séria; a história conta que, com o desenrolar dos acontecimentos, a segunda e a terceira pessoas da trindade imperial tiveram seus narizes cortados.

A outra idéia brilhante de Eusébio, a de reconhecer na *pax romana* o cumprimento das profecias escatológicas (idéia que evoca fortemente a inclinação de Cícero a considerar que Roma realizava a ordem perfeita apregoada pelos filósofos), despedaçou-se sob as pressões de uma época conturbada. No entanto, o comentário de Santo Agostinho à profecia do Salmo 45:10 pode servir como uma afirmação específica da contraposição ortodoxa. O texto é o seguinte: "Ele reprimiu as guer-

88. *Ibid.*, vii. 2. 22; viii. 3. 13-15; Peterson, *op. cit.*, pp. 75.77.
89. Eusébio, *Laus Constantini* 1-10; Peterson, *op. cit.*; p. 78; Berkhof, *op. cit.*, p. 102.
90. Orígenes, *Contra Celsum*, viii. 12-16.
91. Peterson, *op. cit.*, pp. 96 e seguintes.
92. Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur* (2ª ed.; Munique, 1897), p. 954; E. W. Brooks, *The Successors of Heraclius to 717 (CMH,* II, 13), p. 405; Berkhof, *op. cit.*, p. 144. Tanto quanto eu saiba, o único outro exemplo de aplicação da trindade do governo imperial é o *Versus Paschales*, de Ausonius, em 368 d.C. ou logo após. Neste poema de Páscoa, a trindade é representada na terra por Valentiniano I e seus co-imperadores Valente e Graciano (*Ausonius*, "Loeb Classical Library" — I, 34 e seguintes).

ras em toda a extensão da terra". Santo Agostinho comenta: "Vemos que isto ainda não se cumpriu; até hoje temos guerras. Entre as nações há as guerras de dominação. E também há guerras entre seitas, entre judeus, pagãos, cristãos e hereges, e estas guerras vêm mesmo aumentando; um dos lados luta pela verdade, o outro pela falsidade. De nenhum modo se cumpre a abolição das guerras em toda a extensão da terra; mas temos esperança de que talvez ainda se cumpra"[93].

Este é o fim da teologia política no Cristianismo ortodoxo. O destino espiritual do homem, no sentido cristão, não pode ser representado na terra pela organização de poder de uma sociedade política, e sim apenas pela igreja. A esfera do poder é radicalmente desdivinizada e se torna temporal. A dupla representação do homem na sociedade, através da igreja e do império, foi mantida ao longo da Idade Média. Os problemas especificamente modernos da representação estão ligados à redivinização da sociedade. Os três capítulos seguintes tratarão desses problemas.

93. Santo Agostinho, *Enarratio in Psalmos*, xlv. 13.

IV

GNOSTICISMO – A NATUREZA DA MODERNIDADE

1

O CONFRONTO entre os vários tipos de verdade no Império Romano terminou com a vitória do Cristianismo. A conseqüência fatal dessa vitória foi a desdivinização da esfera temporal do poder, tendo-se sugerido que os problemas especificamente modernos da representação teriam algo a ver com a redivinização do homem e da sociedade. Essas duas expressões precisam ser melhor definidas, sobretudo porque o conceito de modernidade, e com ele a periodização da história, dependem do significado da palavra redivinização. Assim, entender-se-á por desdivinização o processo histórico pelo qual a cultura do politeísmo morreu de atrofia experiencial e a existência humana na sociedade foi reordenada mediante a experiência do destino do homem, pela graça de Deus que transcende o mundo, rumo à vida eterna numa visão beatífica. Por redivinização, contudo, não se entenderá uma revivescência da cultura politeísta no sentido greco-romano. A caracterização dos movimentos políticos de nossos dias como pagãos, a qual goza de certa popularidade, é enganosa, pois sacrifica a natureza historicamente singular dos movimentos modernos em favor de uma semelhança superficial. A redivinização moderna, ao contrário, tem suas raízes no próprio Cristianismo, a partir de componentes que foram suprimidos como heréticos pela igreja universal. Por conseguinte, a natureza dessa tensão dentro do Cristianismo terá de ser determinada de forma mais cuidadosa.

A tensão surgiu da origem histórica do Cristianismo como movimento messiânico judaico. A vida das primeiras comunidades cristãs, do ponto de vista experiencial, não era fixa, e sim oscilava entre a expectativa escatológica da *Parusia*, que traria o Reino de Deus, e a compreensão da igreja como o apocalipse de Cristo na história. Não tendo ocorrido a *Parusia*, a igreja em realidade evoluiu da escatologia do reino na história em direção à escatologia da perfeição trans-histórica e sobrenatural. Nessa evolução, a essência específica do Cristianismo separou-se de sua origem histórica[1]. Tal separação iniciou-se com a própria vida de Jesus[2], completando-se em princípio com a descida pentecostal do Espírito Santo. Não obstante, a expectativa de uma ocorrência iminente do reino foi

---

1. Acerca da transição do Cristianismo escatológico para o Cristianismo apocalíptico, ver Alois Dempf, *Sacrum Imperium* (Munique e Berlim, 1929), pp. 71 e seguintes.
2. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung* (Tübingen, 1920), pp. 406 e seguintes; e Maurice Goguel, *Jésus* (2ª edição; Paris, 1950), capítulo intitulado "La Crise galiléenne".

repetidamente atiçada pelo sofrimento resultante das perseguições; e a mais grandiosa expressão do sentimento escatológico, a Revelação de S. João, foi incluída no cânone malgrado as dúvidas que inspirou quanto a sua compatibilidade com a idéia da igreja. A inclusão teve conseqüências fatídicas, pois, com a Revelação, foi aceito o anúncio revolucionário do milênio em que Cristo reinaria com seus santos nesta terra[3]. Mais ainda, a inclusão não apenas sancionou a permanente efetividade, dentro do Cristianismo, da vasta literatura apocalíptica judaica, mas também suscitou a questão imediata de como o milênio podia ser conciliado com a idéia e a existência da igreja. Se o Cristianismo consistia em desejar ardentemente uma libertação das coisas do mundo, se os cristãos viviam na expectativa do fim da história não-redimida, se o destino dos cristãos só podia ser realizado pelo reino, no sentido do Capítulo 20 da Revelação, a igreja ficava reduzida a uma comunidade efêmera de homens à espera do grande acontecimento, na esperança de que ocorresse no transcurso de suas vidas. A nível teórico, o problema só podia ser resolvido mediante o *tour de force* interpretativo empreendido por Santo Agostinho no *Civitas Dei.* Nessa obra, Santo Agostinho rejeitou incisivamente a crença literal no milênio como "fábulas ridículas", declarando corajosamente que o reino dos mil anos era o reinado de Cristo em sua igreja na época presente, a qual duraria até o Juízo Final e o advento do reino eterno no além[4].

O conceito agostiniano da igreja, sem alterações substanciais, permaneceu historicamente válido até o fim da Idade Média. A esperança revolucionária numa Segunda Vinda, que transfiguraria a estrutura da história na terra, foi abandonada como "ridícula". O verbo se tornara matéria em Cristo; a graça da redenção fora concedida ao homem; não haveria qualquer divinização da sociedade além da presença espiritual de Cristo em sua igreja. O milenismo judaico foi excluído juntamente com o politeísmo, assim como o monoteísmo judaico fora excluído lado a lado com o monoteísmo metafísico pagão. Isso deixava a igreja como a organização espiritual universal dos santos e pecadores que professavam a fé em Cristo, como representante da *civitas Dei* na história, como o clarão da eternidade no tempo. Paralelamente, fazia da organização de poder da sociedade uma representação temporal do homem, no sentido específico de uma representação daquela parte da natureza humana que desaparecerá com a transfiguração do tempo em eternidade. A sociedade cristã unificada articulava-se nas ordens temporal e espiritual. Em sua articulação temporal, aceitava a *conditio humana* sem fantasias sobre o milênio, ao mesmo tempo em que valorizava a existência natural mediante a representação do destino espiritual através da igreja.

O quadro completa-se quando lembramos que a idéia da ordem temporal foi concretizada historicamente pelo Império Romano. Roma foi incorporada à idéia da sociedade cristã por meio da identificação da profecia de Daniel acerca da Quarta Monarquia[5] ao *imperium sine fine*[6], como último reino antes do fim do mundo[7]. A igreja, como representação historicamente concreta do destino

3. Acerca da tensão nos primeiros tempos do Cristianismo, da acolhida dada à Revelação e de seu papel subseqüente na escatologia revolucionária do Ocidente, ver Jakob Taubes, *Abendlandische Eschatologie* (Berna, 1947), particularmente as pp. 69 e seguintes.

4. Santo Agostinho, *Civitas Dei*, XX.7, 8 e 9.

5. Daniel, 2:44.

6. Virgílio, *Aeneid*, 278-79.

7. Acerca das numerosas fontes, ver Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912), p. 112.

espiritual, encontrava um paralelo no Império Romano, como representação historicamente concreta da temporalidade humana. Por isso, a compreensão do império medieval como uma continuação de Roma constitui algo mais do que um vago vestígio histórico, pois era parte de uma concepção da história na qual o fim de Roma significava o fim do mundo no sentido escatológico. Tal concepção sobreviveu no terreno das idéias durante séculos, enquanto se desmoronava sua base de sentimentos e instituições. Somente ao final do século XVII a história do mundo foi elaborada pela última vez segundo a tradição agostiniana, na obra de Bossuet *Histoire universelle*; e foi Voltaire o primeiro pensador moderno que ousou escrever uma história mundial em oposição frontal a Bossuet.

2

Assim, a sociedade cristã ocidental foi articulada nas ordens espiritual e temporal, tendo o papa e o imperador como representantes supremos tanto no sentido existencial quanto transcendental. A partir dessa sociedade, com seu sistema consagrado de símbolos, surgem os problemas especificamente modernos da representação, com a ressurgência da escatologia do reino. O movimento tinha uma longa pré-história social e intelectual, mas o desejo de redivinizar a sociedade produziu um simbolismo próprio, bem definido, somente por volta do fim do século XII. A presente análise iniciar-se-á com a primeira expressão clara e abrangente da idéia, na pessoa e obra de Joaquim de Flora.

Joaquim rompeu com a concepção agostiniana da sociedade cristã ao aplicar o símbolo da Trindade ao curso da história. Em sua especulação, a história da humanidade teve três períodos, correspondentes às três pessoas da Trindade. O primeiro foi a era do Pai; com o surgimento de Cristo teve início a era do Filho. Mas esta não será a última, devendo a ela seguir-se a era do Espírito. As três eras foram caracterizadas como incrementos inteligíveis de realização espiritual. Na primeira era desdobrou-se a vida do leigo; a segunda suscitou a vida de contemplação ativa do sacerdote; a terceira traria a vida espiritual perfeita do monge. Ademais, as eras possuíam estruturas internas comparáveis e duração passível de ser calculada. Da comparação entre as estruturas, concluía-se que cada era tinha início com uma trindade de figuras proeminentes, isto é, dois precursores seguidos pelo líder da própria era; e, dos cálculos sobre a duração, inferia-se que a era do Filho terminaria no ano 1260. O líder da primeira era foi Abraão; o da segunda, Cristo; e predizia Joaquim que, por volta de 1260, apareceria o *Dux e Babylone,* o líder da terceira era[8].

Em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna.

O primeiro desses símbolos é a concepção da história como uma seqüência de três eras, das quais a última é claramente o Terceiro Reino final. É possível

---

8. A respeito de Joaquim, ver Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927); Dempf, *op. cit.*, pp. 269 e seguintes; Ernesto Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore* (Roma, 1931); do mesmo autor, "Introdução" ao *Tractatus super quatuor evangelia*, de Joaquim (Roma, 1930); e os capítulos sobre Joaquim nas obras de Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, e de Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949).

reconhecer como variações desse símbolo a divisão da história em antiga, medieval e moderna; a teoria de Turgot e de Comte acerca da seqüência das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual auto-refletiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino — embora este seja um caso especial, a exigir maior atenção.

O segundo símbolo é o referente ao líder[9]. Este símbolo teve eficácia imediata no movimento dos religiosos franciscanos que viram em S. Francisco a concretização da profecia de Joaquim, cuja eficácia foi ainda reforçada pela especulação de Dante acerca do *Dux* da nova era espiritual. Posteriormente, o símbolo pode ser encontrado nas figuras paracléticas, os *homines spirituales* e os *homines novi* do fim da Idade Média, do Renascimento e da Reforma; pode ser vislumbrado como componente do *príncipe* de Maquiavel; e, no período de secularização, surgiu nos super-homens de Condorcet, Comte e Marx, até que veio dominar o panorama contemporâneo através dos líderes paracléticos dos novos reinos.

O terceiro símbolo, às vezes combinado ao segundo, é o do profeta da nova era. A fim de emprestar validade e convicção à idéia do Terceiro Reino final, é necessário presumir que o curso da história, como um todo inteligível e significativo, seja acessível ao conhecimento humano, quer através de uma revelação direta, quer através de uma gnose especulativa. Por conseguinte, o profeta gnóstico ou, nos estágios posteriores da secularização, o intelectual gnóstico torna-se um acessório da civilização moderna. O próprio Joaquim é o primeiro exemplar dessa espécie.

O quarto símbolo é o da irmandade de pessoas autônomas. A terceira era de Joaquim, devido à nova descida do espírito, transformará os homens em membros do novo reino sem a mediação sacramental da graça. Nessa era, a igreja deixará de existir porque os dons carismáticos necessários à vida perfeita chegarão aos homens sem a administração dos sacramentos. Embora Joaquim concebesse a nova era concretamente como uma ordem de monges, a idéia da comunidade dos espiritualmente perfeitos, que podem viver em conjunto sem qualquer autoridade institucional, foi formulada como uma questão de princípio. A idéia prestava-se a variações infinitas. Ela pode ser encontrada, em graus diferentes de pureza, nas seitas medievais e renascentistas, assim como nas igrejas puritanas dos santos; em sua forma secularizada, tornou-se um componente formidável no credo democrático contemporâneo; e constitui o núcleo dinâmico do misticismo marxiano acerca do reino da liberdade e do gradual desaparecimento do estado.

O Terceiro Reino nacional-socialista é um caso especial. É indiscutível que a profecia milenar de Hitler deriva da especulação de Joaquim, transmitida na Alemanha através da ala anabatista da Reforma e através do Cristianismo Joanino de Fichte, Hegel e Schelling. Não obstante, a aplicação concreta do esquema trinitário ao primeiro *Reich* alemão terminado em 1806, ao *Reich* de Bismarck encerrado em 1918 e ao *Dritte Reich* do movimento nacional-socialista soa falsa e provinciana, quando comparada com as especulações histórico-universais dos idealistas alemães, de Comte ou de Marx. Este toque nacionalista acidental deve-se

9. Acerca de outras transformações das idéias de Joaquim, ver Apêndice I, "Modern Transfigurations of Joachism", em Löwith, *op. cit.*

ao fato de que o símbolo do *Dritte Reich* não provém do esforço especulativo de um filósofo de escol, mas sim de duvidosas transferências literárias. Os propagandistas nacionais-socialistas recolheram-no no panfleto de Moeller van den Bruck que o tinha como título[10]. E Moeller, que não abrigava intenções nacionais-socialistas, nele vira um símbolo conveniente enquanto trabalhava na edição alemã de Dostoievski. A idéia russa da Terceira Roma caracteriza-se pela mescla de uma escatologia do reino espiritual com sua efetivação por uma sociedade política, nos moldes da idéia nacional-socialista do *Dritte Reich*. Cabe agora examinar esse outro ramo da redivinização política.

Apenas no Ocidente a concepção agostiniana da igreja foi historicamente eficaz, a ponto de resultar na dupla e nítida representação da sociedade através dos poderes espiritual e temporal. O fato de que o governante temporal estava situado a uma distância geográfica considerável de Roma certamente facilitou tal evolução. No Oriente, desenvolveu-se a forma bizantina do cesáreo-papismo, dando continuidade direta à posição do imperador na Roma pagã. Constantinopla era a Segunda Roma, tal como consta da declaração de Justiniano acerca do *consuetudo Romae*: "Por Roma, todavia, deve-se entender não apenas a antiga cidade, mas também nossa real cidade"[11]. Após a queda de Constantinopla diante dos turcos, a idéia de Moscou como sucessora do império ortodoxo ganhou terreno nos círculos eclesiásticos russos. Vale citar os trechos famosos de uma carta de Filofei, de Pskov, a Ivã, o Grande:

"A igreja da primeira Roma tombou por causa da heresia infiel de Apolinário. Os portões da segunda Roma em Constantinopla foram derrubados pelos ismaelitas. Hoje, a sagrada igreja apostólica da terceira Roma em vosso Império reluz na glória da fé cristã aos olhos de todo o mundo. Sabei vós, Ó poderoso Czar, que todos os impérios dos cristãos ortodoxos convergiram para o vosso. Vós sois o único autocrata do universo, o único czar de todos os cristãos... . Segundo os livros proféticos, todos os impérios cristãos têm um fim e convergirão para um único império, o de nosso *gossudar*, isto é, o Império da Rússia. Duas Romas caíram, mas a terceira permanecerá, e nunca haverá uma quarta Roma[12]". Passou-se quase um século antes que a idéia fosse institucionalizada. Ivã IV foi o primeiro membro da dinastia Rurik que se fez coroar, em 1547, como Czar dos Ortodo-

10. Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* (Hamburgo, 1923). Ver também o capítulo referente a "Das Dritte Reich und die Jungen Völker" na obra de Moeller *Die politischen Kräfte* (Breslau, 1933). O símbolo ganhou aceitação lentamente. A segunda edição de *Dritte Reich* só foi publicada em 1930, cinco anos após a morte do autor por suicídio; ver a "Introduction" de Mary Agnes Hamilton à edição inglesa intitulada *Germany's Third Empire* (Londres, 1934).

11. *Codex Justinianus* i. XVII. 1. 10. Citamos a formalização legal da idéia. Acerca dos matizes de significado com relação à fundação e organização de Constantinopla em 330, ver Andrew Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, tradução de Harold Mattingly (Oxford, 1948), Capítulo IX: "The Old Rome and The New". A tensão entre as duas Romas pode ser deduzida do cânone 3 do Concílio de Constantinopla em 381: "O Bispo de Constantinopla segue-se na ordem de precedência ao Bispo de Roma, pois Constantinopla é a nova Roma" (Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* (Nova York, 1947), p. 115).

12. Acerca da Terceira Roma, ver Hildegard Schaeder, *Moskau - Das Dritte Rom: Studien Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt* (Hamburgo, 1929); Joseph Olšr, *Gli ultimi Rurikidi e le base ideologiche della sovranità dello stato Russo* ("Orientalia Christiana", Vol. XII; Roma, 1946); Hugo Rahner, *Vom Ersten bis zum Dritten Rom* (Innsbruck, 1950); Paul Miliukov, *Outlines of Russian Culture*, Parte I: *Religion and the Church* (Filadélfia, 1945), pp. 15 e seguintes.

xos[13], e em 1589 o Patriarca de Constantinopla foi compelido a instituir o primeiro Patriarca autocéfalo de Moscou, já agora com o reconhecimento oficial de Moscou como a Terceira Roma[14].

As datas do surgimento e da institucionalização da idéia são importantes. O reino de Ivã, o Grande, coincide com a consolidação dos estados nacionais do Ocidente (Inglaterra, França e Espanha), enquanto os reinos de Ivã IV e Teodoro I coincidem com a Reforma no Ocidente. Justamente quando a articulação imperial do Ocidente terminava de se desintegrar, quando a sociedade ocidental rearticulava-se em nações e na pluralidade de igrejas, a Rússia iniciava sua carreira como herdeira de Roma. Desde suas mais remotas origens, a Rússia não foi uma nação no sentido ocidental, mas uma área civilizacional dominada etnicamente pelos Grandes Russos e transformada em sociedade política pelo simbolismo da continuação romana.

O Ocidente gradualmente reconheceu que a sociedade russa era algo peculiar. Em 1488, Maximiliano I ainda tentou integrar a Rússia no sistema político ocidental ao oferecer uma coroa real a Ivã, o Grande. O Grão-Duque de Moscou recusou a honraria, a pretexto de que sua autoridade fluía dos antecessores e era abençoada por Deus, não carecendo, portanto, de confirmação pelo imperador ocidental[15]. Um século depois, em 1576, durante as guerras ocidentais contra os turcos, Maximiliano II foi mais além, oferecendo reconhecer Ivã IV como imperador do Oriente Grego em troca de seu apoio[16]. Mais uma vez, o governante russo não se interessou nem mesmo por uma coroa imperial, porque, nessa época, Ivã já estava a braços com a construção do Império Russo através da liquidação da nobreza feudal e sua substituição pela *oprichnina,* a nova nobreza baseada na prestação de serviços[17]. Ao longo dessa sanguinolenta operação, Ivã, o Terrível, deixou estampada na Rússia a indelével articulação social que determinou a história política interna do país até os dias de hoje. Transcendentalmente, a Rússia se distinguia de todas as nações ocidentais como representante imperial da verdade cristã; e, mediante sua rearticulação social, da qual o czar emergiu como representante existencial, a Rússia desvinculou-se radicalmente do desenvolvimento das instituições representativas no sentido dos estados nacionais do Ocidente. Napoleão, finalmente, reconheceu o problema russo quando, em 1802, disse que só havia duas nações no mundo: a Rússia e o Ocidente[18].

A Rússia desenvolveu um tipo *sui generis* de representação, no aspecto tanto transcendental quanto existencial. A ocidentalização iniciada por Pedro, o Grande, não trouxe alterações fundamentais, pois praticamente não surgiu qualquer efeito sobre a articulação social. Na verdade, pode-se falar de uma ocidentalização dos membros da alta nobreza, após as Guerras Napoleônicas, na geração de Chaadaev, Gagarin e Pecherin; mas os servidores pessoais do czar não se transformaram numa nobreza estratificada, num *baronagium* articulado. Talvez não se tenha nem ao menos compreendido a necessidade de uma ação cooperativa de classe como condição para a ocidentalização política da Rússia; e, certamente, se alguma vez existiu a possibilidade de uma evolução nesse sentido, ela desapareceu com a revolta dezem-

---

13. George Vernadsky, *Political and Diplomatic History of Russia* (Boston, 1936), p. 158.
14. *Ibid.*, p. 180.
15. *Ibid.*, p. 149.
16. Rahner, *op. cit.*, p. 15.
17. Vernadsky, *op. cit.*, pp. 169 e seguintes.
18. Napoleão, *Vues politiques* (Rio de Janeiro, sem indicação de ano), p. 340.

brista de 1825. Logo depois, com Khomyakov, teve início a filosofia eslavófila e antiocidental da história, que realçou o apocalipse da Terceira Roma, com grande efeito sobre a *intelligentsia* da nobreza média, transformando-o na missão messiânica e escatológica da Rússia perante a humanidade. Na obra de Dostoievski, essa superposição do messianismo cristalizou-se na visão curiosamente ambivalente de uma Rússia autocrática e ortodoxa que, de algum modo, conquistaria o mundo — e, através dessa conquista, desabrocharia sob a forma de uma sociedade livre, congregando todos os verdadeiros cristãos[19]. Essa visão ambivalente, em seu feitio secularizado, inspira uma ditadura do proletariado que, ao conquistar o mundo, desabrochará no reino da liberdade marxiana. O ensaio de articulação ocidental da sociedade russa empreendido pelos czares liberais tornou-se coisa do passado com a revolução de 1917. O povo mais uma vez tornou-se um servidor do czar, no antigo sentido moscovita, enquanto os quadros do Partido Comunista fazem o papel da nobreza funcional; a *oprichnina,* que Ivã, o Terrível, estabelecera com base numa economia agrícola, ressurgiu, ironicamente, à base de uma economia industrial[20].

3

A PARTIR da exposição dos símbolos de Joaquim, do exame superficial das variantes posteriores e de sua combinação com o apocalipse político da Terceira Roma, terá ficado claro que a nova escatologia afeta decisivamente a estrutura da política moderna. Ela produziu um simbolismo bem definido, por meio do qual as sociedades políticas ocidentais interpretam o significado de sua existência; os partidários de uma ou outra das variantes determinam a articulação da sociedade, internamente ou em escala mundial. Até aqui, contudo, o simbolismo foi aceito ao nível da auto-interpretação e descrito como um fenômeno histórico. Cabe agora submeter a uma análise crítica seus principais aspectos, lançando os alicerces de tal análise mediante a formulação da questão teoricamente relevante.

A escatologia de Joaquim, por seu próprio tema, constitui uma especulação acerca do significado da história. A fim de determinar sua diferença específica, deve-se cotejá-la com a filosofia cristã da história prevalecente na época, ou seja, a especulação agostiniana. À especulação tradicional juntara-se a idéia judaico-cristã de um fim para a história, no sentido de um estado inteligível de perfeição. A história não mais se movia em ciclos, como o concebiam Platão e Aristóteles, tendo adquirido direção e destino. Indo além do messianismo judaico em senso estrito, a concepção especificamente cristã da história havia, nessa época, avançado rumo à compreensão do fim como uma realização transcendental. Ao elaborar essa percepção teórica, Santo Agostinho distinguira a esfera profana da história, em que os impérios crescem e decaem, da história sagrada, que culmina no surgimento de Cristo e no estabelecimento da igreja. Além disso, ele incorporou a história sagra-

---

19. Sobre essa apreciação de Dostoievski, ver Dmitri Merezhkovski, *Die religiöse Revolution* (Introdução ao livro de Dostoievski *Politische Schriften;* Munique, 1920), e, de Bernhard Schultze, *Russische Denker* (Viena, 1950), pp. 125 e seguintes.

20. Alexander von Schelting, *Russland und Europa* (Berna, 1948), pp. 123 e seguintes e 261 e seguintes.

da. A uma história transcendental da *civitas Dei*, a qual inclui tanto os acontecimentos na esfera angelical quanto o descanso transcendental eterno. Somente a história transcendental, que abrange a peregrinação terrena da igreja, move-se rumo à realização escatológica. A história profana, por outro lado, não tem igual direção, pois consiste na espera do fim; sua forma presente é a de um *saeculum senescens*, de uma época que envelhece[21].

Nos dias de Joaquim, a civilização ocidental estava em fase de rápido crescimento e começava a reconhecer sua força, não suportando facilmente o derrotismo agostiniano com relação à esfera mundana da existência. A especulação de Joaquim constituiu uma tentativa de dotar o curso imanente da história de um significado que não constava da concepção agostiniana. E, para tal fim, Joaquim usou aquilo que lhe era disponível, qual seja, o significado da história transcendental. Nessa primeira tentativa ocidental de imanentização do significado, não se perdeu a conexão com o Cristianismo. A nova era de Joaquim traria maior realização dentro da história, mas isso não seria devido a uma erupção imanente, e sim viria através de uma nova irrupção do espírito. A idéia de uma realização radicalmente imanente cresceu de forma muito vagarosa, num longo processo que, grosso modo, pode ser caracterizado como uma transição "do humanismo ao iluminismo"; somente no século XVIII, com a idéia do progresso, o aumento do significado na história tornou-se um fenômeno completamente intramundano, sem irrupções transcendentais. Chamaremos de "secularização" essa segunda fase da imanentização.

A imanentização de Joaquim suscita um problema teórico que não ocorre na antiguidade clássica nem no cristianismo ortodoxo o problema de um *eidos* da história[22]. Na especulação helênica, sem dúvida, também se colocou o problema da essência na política — tanto para Platão quanto para Aristóteles a *polis* tinha um *eidos*. Mas a realização dessa essência é presidida pelo ritmo de crescimento e decadência; a corporificação e descorporificação rítmica da essência na realidade política constitui o mistério da existência, e não um *eidos* adicional. Assim, a verdade soteriológica do Cristianismo rompe com o ritmo da existência: acolá dos êxitos e insucessos temporais encontra-se o destino sobrenatural do homem, a perfeição através da graça no além. O homem e a humanidade agora têm sua realização, mas ela está além da natureza. Mais uma vez, nesse caso, não há um *eidos* da história, porque a sobrenatureza escatológica não é uma natureza no sentido filosófico e imanente. Portanto, o problema do *eidos* na história só se põe quando a realização transcendental cristã é imanentizada. Contudo, tal hipótese imanentista do *eschaton* é uma falácia teórica. As coisas não são coisas, nem possuem essência, em virtude de uma declaração arbitrária. O curso da história como um todo não é objeto da experiência; a história não possui um *eidos*, e isso porque seu curso se estende ao futuro desconhecido. Assim, o significado da história é uma ilusão; e esse *eidos* ilusório é criado ao se tratar um símbolo de fé como se fosse uma proposição relativa a um objeto da experiência imanente.

O caráter falacioso do *eidos* da história foi exposto acima como uma questão de princípio, mas a análise deve ser levada adiante, descendo a certos pormenores. O simbolismo cristão do destino sobrenatural tem, por si próprio, uma estrutura

---

21. Para um relato da concepção agostiniana da história, ver Löwith, *op. cit.*

22. Acerca do *eidos* da história, ver Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln, 1950), e Löwith, *op. cit., passim*.

teórica, a qual foi preservada nas variantes da imanentização. O avanço do peregrino, a santificação da vida, constitui um movimento rumo a um *telos*, uma meta; e essa meta, a visão beatífica, é um estado de perfeição. Daí, no simbolismo cristão, podem-se distinguir o movimento, como seu componente teleológico, e um estado de valor máximo, como seu componente axiológico[23]. Os dois componentes ressurgem nas variantes da imanentização, podendo, por conseguinte, ser classificados como variantes que, em seu simbolismo, acentuam seja o componente teleológico, seja o componente axiológico, ou ainda combinam ambos. No primeiro caso, quando a ênfase recai fortemente sobre o movimento, sem que haja clareza acerca da perfeição final, o resultado será a interpretação progressivista da história. O objetivo não precisa ser esclarecido porque os pensadores progressivistas, homens como Diderot ou D'Alembert, presumem a seleção de fatores desejáveis como padrão e interpretam o progresso como um aumento qualitativo e quantitativo do bem presente — o "maior e melhor" do *slogan* simplificador. Essa é uma atitude conservadora, a qual se pode tornar reacionária a menos que o padrão original seja ajustado à situação histórica em fluxo. No segundo caso, quando a ênfase é posta incisivamente sobre o estado de perfeição, sem nitidez acerca dos meios necessários para sua realização, o resultado será o utopismo. Ele pode tomar a forma de um mundo de sonho axiológico, tal como na utopia de More, quando o pensador ainda se mantém consciente de que o sonho é irrealizável e das razões porque o é; ou, como fruto de um crescente analfabetismo teórico, pode assumir a forma de vários idealismos sociais, tais como a abolição da guerra, da distribuição desigual da propriedade, do medo e da necessidade. E, finalmente, a imanentização pode-se estender à totalidade do símbolo cristão. O resultado será então o misticismo ativo de um estado de perfeição, a ser atingido através da transfiguração revolucionária da natureza do homem, tal como, por exemplo, no marxismo.

4

A ANÁLISE pode ser retomada agora ao nível dos princípios. A tentativa de construir um *eidos* da história conduzirá à imanentização falaciosa do *eschaton* cristão. No entanto, a compreensão da tentativa como falaciosa suscita questões desconcertantes com respeito ao tipo de homem que se deixa por ela enganar. A falácia parece bastante óbvia. É possível presumir que os pensadores que empreenderam a tentativa não eram suficientemente inteligentes para discerni-la? Ou a discerniram, mas não deixaram de propagá-la por alguma obscura e malévola razão? A simples formulação dessas perguntas indica que a resposta é negativa. Sem dúvida, não se pode explicar sete séculos de história intelectual em termos de ignorância ou desonestidade. Por isso, cumpre presumir que alguma força agia na alma desses homens, impedindo-os de ver a falácia.

A natureza dessa força não pode ser apreendida submetendo-se a estrutura da falácia a uma análise mais profunda. Pelo contrário, a atenção deve concentrar-se

---

23. A respeito da distinção entre os dois componentes (que foi introduzida por Troeltsch) e do debate teológico daí resultante, ver Hans Urs von Balthasar, *Prometheus* (Heidelberg, 1947), pp. 12 e seguintes.

no que tais pensadores conseguiram com sua construção falaciosa. Sobre isso não cabem dúvidas. Eles obtiveram uma certeza sobre o significado da história, e seu próprio lugar na história, que de outro modo jamais teriam. Ora, existe sempre uma demanda pelas certezas, a fim de vencer as incertezas e seu séquito de ansiedades. A questão seguinte seria: que incerteza específica era tão perturbadora que se fazia mister superá-la mediante o recurso duvidoso à imanentização falaciosa? Não é preciso ir longe para encontrar a resposta. A incerteza é a própria essência do Cristianismo. A sensação de segurança num "mundo repleto de deuses" desaparece com os próprios deuses; quando o mundo é desdivinizado, as comunicações com o Deus que transcende o mundo ficam reduzidas ao tênue vínculo da fé, no sentido dado em Hebreus 11:1, como a substância daquilo que se espera e a demonstração do que não se vê. Ontologicamente, a substância das coisas desejadas só pode ser encontrada na própria fé; e, epistemologicamente, a única prova das coisas invisíveis está também na própria fé[24]. O vínculo é verdadeiramente tênue, e pode ser rompido com facilidade. A vida da alma aberta a Deus, a espera, os períodos de aridez e enfado, culpa e desespero, desamparo e esperança quando já não há esperança, o frêmito silencioso do amor e da graça, o tremor diante de uma certeza que, se conquistada, é perda — a própria leveza desse tecido pode-se constituir num manto por demais pesado para os homens que anseiam por uma experiência maciçamente possessiva. O risco de um colapso da fé em grau socialmente significativo aumenta na medida em que o Cristianismo se converte em êxito temporal, isto é, cresce quando o Cristianismo penetra inteiramente numa área civilizacional, com o apoio de pressões institucionais, e, ao mesmo tempo, sofre um processo interno de espiritualização, de realização mais plena de sua essência. Quanto mais pessoas são atraídas para a órbita cristã, de moto próprio ou sob pressão, maior será o número daqueles que não possuem a força espiritual exigida para a heróica aventura da alma que é o Cristianismo. A probabilidade da perda de fé aumenta também na medida em que o progresso civilizacional da educação, da alfabetização e do debate intelectual faz com que toda a seriedade do Cristianismo seja compreendida por um número crescente de pessoas. Esses dois processos caracterizaram o apogeu da Idade Média. Os pormenores históricos não vêm ao caso; basta mencionar o crescimento das sociedades urbanas, com sua intensa cultura espiritual, como centros primários a partir dos quais o perigo se irradiou a toda a sociedade ocidental.

Se o problema da perda da fé no sentido cristão ocorre como um fenômeno de massa, as conseqüências dependerão do conteúdo do meio civilizacional em que estejam caindo os agnósticos. Um homem não pode cair dentro de si próprio, em sentido absoluto, pois, se o tentasse, muito cedo descobriria haver tombado no abismo de seu desespero e de sua insignificância; assim, ele terá de recorrer a uma cultura menos diferenciada de experiência espiritual. As condições prevalecentes na civilização do século XII impediam que recorresse ao politeísmo greco-romano, o qual desaparecera como cultura viva da sociedade; seus vestígios atrofiados dificilmente poderiam ser revividos, pois haviam perdido o encanto justamente para os homens que provaram do Cristianismo. A queda só podia ser evitada por alternativas experienciais, suficientemente próximas à experiência da fé para que apenas um olhar muito penetrante pudesse distinguir a diferença, mas dela afastadas

24. Nossas reflexões acerca da incerteza da fé devem ser entendidas como uma psicologia da experiência. Com respeito à teologia da definição de fé em Heb. 11:1, que está subentendida em nossa análise, ver S. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II-ii Q. 4, Art. 1.

o bastante para aliviar a incerteza da fé em senso estrito. Tais experiências alternativas estavam disponíveis na gnose que acompanha o Cristianismo desde suas mais remotas origens[25].

Os limites desta exposição não permitem que se descreva a gnose da antiguidade ou a história de sua transmissão à Idade Média ocidental: basta dizer que, naquela época, a gnose constituía uma cultura religiosa viva, à qual os homens podiam recorrer. A tentativa de imanentizar o significado da existência é basicamente um esforço para obter um domínio sobre nosso conhecimento da transcedência maior do que o propiciado pela *cognitio fidei*, a cognição da fé; e as experiências gnósticas oferecem esse maior domínio na medida em que constituem uma expansão da alma até o ponto em que Deus é trazido para dentro da existência do homem. Tal expansão envolverá as diferentes faculdades humanas, razão pela qual é possível distinguir diversas variedades gnósticas de acordo com a faculdade que predomina no esforço de obter esse maior controle sobre Deus. A gnose pode ser primacialmente intelectual e assumir a forma de uma penetração especulativa nos mistérios da criação e da existência, como o foram, por exemplo, as gnoses contemplativas de Hegel ou Schelling. Ou pode ser basicamente emocional, tomando a forma de uma presença da substância divina na alma humana, como, por exemplo, nos líderes sectários paracléticos. Pode ser ainda principalmente volitiva, tomando a forma de uma redenção ativista do homem e da sociedade, tal como representada por ativistas revolucionários como Comte, Marx ou Hitler. Essas experiências gnósticas, em toda sua variedade, constituem o núcleo da redivinização da sociedade, pois os homens que recorrem a essas experiências divinizam-se ao substituir a fé, no sentido cristão, por formas mais concretas de participação na essência divina[26].

É essencial a nítida compreensão de que essas experiências constituem o núcleo ativo da escatologia imanentista, pois de outro modo se tolda a lógica interna do desenvolvimento político ocidental a partir do imanentismo medieval até chegar ao marxismo, passando pelo humanismo, iluminismo, progressivismo, liberalismo e positivismo. Os símbolos intelectuais elaborados pelos vários tipos de imanentistas freqüentemente são conflitantes, assim como os vários tipos de gnósticos se opõem uns aos outros. É fácil imaginar a indignação de um liberal humanista se lhe dissermos que seu particular de imanentismo é um passo na estrada que leva ao marxismo. Não é supérfluo, portanto, recordar o princípio de que a substância da história é encontrada ao nível das experiências, e não das idéias. O secularismo poderia ser definido como uma radicalização das formas anteriores de imanentização paraclética, pois a divinização experiencial do homem é mais extremada no caso secularista. Feuerbach e Marx, por exemplo, interpretaram o Deus transcendental como uma projeção do que há de melhor no homem num além hipostático; para eles, portanto, o momento decisivo da história ocorreria quando o homem trouxesse sua projeção para dentro de si próprio, quando se

---

25. A exploração da gnose está avançando com tanta rapidez que somente um estudo das principais obras da última geração proporciona a compreensão de suas dimensões. De especial importância são: Eugène de Faye, *Gnostiques et gnosticisme* (2ª edição, Paris, 1925); Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (Götingen, 1934); Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (Paris, 1947); e Hans Söderberg, *La Religion des Cathares* (Uppsala, 1949).

26. Com respeito a uma sugestão de caráter geral acerca da variedade de fenômenos gnósticos no mundo moderno, ver Balthasar, *Prometheus*, p. 6.

tornasse consciente de que ele próprio é Deus, transfigurando-se, em conseqüência, num super-homem[27]. Essa transfiguração marxiana, na realidade, conduz a seu extremo uma experiência medieval menos radical, que trazia ao homem o espírito de Deus, enquanto deixava o próprio Deus em sua transcendência. O super-homem marca o fim de uma estrada ao longo da qual encontramos figuras tais como o "homem com Deus" dos místicos da Reforma inglesa[28]. Essas considerações, ademais, explicam e justificam a advertência anterior no sentido de que não se devem caracterizar os movimentos políticos modernos como neopagãos. As experiências gnósticas determinam uma estrutura da realidade política que é *sui generis*. O gnosticismo medieval está ligado ao gnosticismo contemporâneo por uma linha de transformação gradual. E, na verdade, a transformação é tão gradual que seria difícil decidir se os fenômenos contemporâneos devem ser classificados como cristãos, já que derivam claramente das heresias cristãs da Idade Média, ou se os fenômenos medievais devem ser classificados com anticristãos, por serem claramente a origem do anticristianismo moderno. O melhor é deixar de lado tais questões e reconhecer a essência da modernidade como o crescimento do gnosticismo.

A gnose acompanhou o Cristianismo desde suas origens, dela se encontrando vestígios em S. Paulo e S. João[29]. A heresia gnóstica foi o grande oponente do Cristianismo nos primeiros séculos. Ireneu relacionou e criticou suas muitas variantes na obra *Adversus Haereses* (por volta de 180) — tratado que ainda pode ser consultado com proveito pelo estudante que deseje conhecer as idéias e os movimentos políticos modernos. Ademais, além da gnose cristã, havia ainda uma gnose judaica, uma gnose pagã e uma gnose muçulmana. Muito provavelmente, a origem comum de todos esses ramos de gnose deva ser buscada no tipo experiencial básico que prevaleceu na área pré-cristã da civilização siríaca. No entanto, somente no apogeu da Idade Média a gnose assumiu a forma de uma especulação sobre o significado da história imanente. A gnose não conduz, por necessidade interna, à construção falaciosa da história que caracteriza a modernidade desde Joaquim. Por conseguinte, na busca da certeza deve haver um componente adicional que orienta a gnose especificamente rumo à especulação histórica. Este componente adicional é a expansividade civilizacional da sociedade ocidental no apogeu da Idade Média. É o atingimento da maioridade na busca de seu significado, um crescimento consciente que não toleraria ser interpretado como envelhecimento. E, de fato, a auto-atribuição de um significado para a civilização ocidental seguiu de perto a expansão e a diferenciação ocorridas na realidade. O crescimento espiritual do Ocidente através das ordens, desde Cluny, foi expresso na especulação de Joaquim acerca de idéia de um Terceiro Reino dos monges; as primeiras manifestações do humanismo filosófico e literário foram expressas na idéia de Dante e Petrarca acerca de um Império Apolíneo, um Terceiro Reino da vida intelectual que

---

27. Acerca do super-homem de Feuerbach e Marx, ver Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme Athée* (3ª edição, Paris, 1945), pp. 15 e seguintes; Löwith, *op. cit.*, especialmente a citação na página 36 relativa aos "novos homens"; e Eric Voegelin, "The Formation of the Marxian Revolutionary Idea", *Review of Politics*, Vol. XII (1950).

28. O "homem com Deus" (*godded man*) é um termo de Henry Nicholas (ver Rufus M. Jones, *Studies in Mystical Religion;* Londres, 1936; pp. 434).

29. Acerca da gnose nos primeiros tempos do Cristianismo, ver Rudolf Bultmann, *Das urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen* (Zurique, 1949).

se segue às ordens imperiais de cunho espiritual e temporal[30]; e, na Idade da Razão, Condorcet concebeu a idéia de uma civilização unificada da humanidade em que cada indivíduo seria um intelectual francês[31]. Os portadores sociais dos movimentos, por sua vez, variaram em função da diferenciação e articulação da sociedade ocidental. Nos primeiros estágios da modernidade, eram eles os habitantes das cidades e os camponeses, em contraposição à sociedade feudal; nos estágios posteriores, eram a burguesia progressista, os operários socialistas e a baixa classe média fascista. E, finalmente, com o avanço prodigioso da ciência a partir do século XVIII, o novo instrumento de cognição iria transformar-se, dir-se-ia de forma inevitável, no veículo simbólico da verdade gnóstica. Na especulação gnóstica do cientificismo, esta variante específica chegou ao ápice quando o pensador positivista substituiu a era de Cristo pela era de Comte. O cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos na sociedade ocidental; e o orgulho imanentista na ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixam sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia.

5

ESSA ANÁLISE dos componentes da especulação gnóstica moderna não se pretende exaustiva, mas foi desenvolvida até o ponto em que se atingiu o objetivo mais imediato de elucidir as experiências que determinam a articulação política da sociedade ocidental sob o simbolismo do Terceiro Reino. Dela emerge a imagem de uma sociedade, identificável e inteligível como uma unidade por sua evolução como representante de um tipo historicamente único de verdade gnóstica. Seguindo o método aristotélico, a análise iniciou-se pela auto-interpretação da sociedade por meio dos símbolos propostos por Joaquim no século XII. Agora que seu significado foi esclarecido pela compreensão teórica, pode-se atribuir uma data que marque o começo desse curso civilizacional. Uma data apropriada para o início formal seria a ativação do antigo gnosticismo através de Escoto Eriúgena no século IX, porque sua obra, bem como a de Dionísio Areopagita, por ele traduzida, exerceram influência contínua sobre as seitas gnósticas clandestinas, antes que elas viessem à superfície nos séculos XII e XIII.

Essa é uma trajetória de mil anos, suficientemente longa para suscitar reflexões acerca de seu declínio e extinção. Essas reflexões sobre a sociedade ocidental como um curso civilizacional, passível de ser visto como um todo porque se move inteligivelmente rumo a um fim, deram origem a uma das mais espinhosas questões que afligem o estudioso da política ocidental. Por um lado, como é sabido, no século XVIII inicia-se um fluxo ininterrupto de obras literárias acerca do declínio da civilização ocidental; e, quaisquer que sejam as dúvidas que possamos ter com respeito

30. Acerca do Império Apolineo como um Terceiro Reino, ver Karl Burdach, *Reformation, Renaissance. Humanismus* (2ª edição, Berlim e Leipzig, 1926), pp. 133 e seguintes; e, do mesmo autor, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit* (Berlim, 1913-28), Vol. II/1: *Vom Mittelalter zur Reformation*, p. 542.

31. Condorcet, *Esquisse* (1795), pp. 310-18.

a esse ou aquele argumento específico, é inegável que os teóricos do declínio, no todo, têm alguma razão. De outro lado, o mesmo período é caracterizado — se o é por alguma coisa — por uma grande vitalidade expansiva no campo das ciências, da tecnologia, do controle do meio ambiente, do aumento populacional, dos padrões de vida, de saúde e de conforto, da educação de massa, da consciência e responsabilidade sociais; e, mais uma vez, quaisquer que sejam as reservas que possamos abrigar com respeito a esse ou aquele item da lista, não se pode negar que os progressistas também têm alguma razão. Esse conflito de interpretações deixa em sua esteira a espinhosa questão de como uma civilização pode progredir e declinar ao mesmo tempo. O exame dessa questão se impõe, pois parece possível que a análise do gnosticismo moderno fornecerá uma solução ao menos parcial para o problema.

A especulação gnóstica venceu a incerteza da fé recuando da transcendência e dotando o homem e seu raio de ação intramundano com o significado da realização escatológica. Na medida em que essa imanentização avançou experiencialmente, a atividade civilizacional transformou-se num trabalho místico de auto-salvação. A força espiritual da alma, que no Cristianismo se devotava à santificação da vida, podia agora ser orientada rumo à criação do paraíso terrestre, criação essa que era mais atraente, mais tangível e, acima de tudo, mais fácil. A ação civilizacional tornou-se um *divertissement*, no sentido de Pascal, mas um *divertissemet* que diabolicamente absorvia em si o destino eterno do homem e tomava o lugar da vida do espírito. Nietzsche expressou da forma mais concisa a natureza dessa diversão demoníaca ao indagar por que alguém deveria viver na embaraçosa condição de um ser necessitado do amor e da graça de Deus. "Ame-se a si próprio através da graça" — foi sua resposta — "e então, não mais necessitando de seu Deus, você poderá encenar todo o drama da Queda e da Redenção até o fim dentro de você próprio"[32]. E como pode ser atingido esse milagre de auto-salvação, como pode ser obtida essa redenção pela concessão da graça a você próprio? A grande resposta histórica foi dada pelos sucessivos tipos de ação gnóstica que fizeram da civilização moderna o que ela é hoje. O milagre foi realizado sucessivamente através da conquista literária e artística, que assegurava a imortalidade da fama aos intelectuais humanistas; através da disciplina e do êxito econômico, que garantiam a salvação ao santo puritano; através das contribuições civilizacionais dos liberais e progressistas; e, finalmente, através da ação revolucionária que estabelecerá o milênio comunista ou de outro tipo gnóstico. Assim, o gnosticismo liberou de forma extremamente eficaz as forças humanas para a construção da civilização porque sua aplicação fervorosa às atividades intramundanas tinha como prêmio a salvação. O resultado histórico foi estupendo. Os recursos do homem que vieram à luz sob tal pressão constituíram uma revelação, e sua aplicação ao trabalho civilizacional produziu o espetáculo verdadeiramente magnífico da sociedade ocidental progressista. Por mais tolos que sejam os argumentos superficiais, a crença muito difundida de que a civilização moderna significa Civilização num sentido preeminente está justificada experiencialmente; em realidade, dotada do significado da salvação, a ascensão do Ocidente tornou-se um apocalipse da civilização.

No entanto, paira uma nuvem sobre este espetáculo apocalíptico, pois a brilhante expansão fez-se acompanhar de um perigo que cresce velozmente com o progresso. A natureza desse perigo tornou-se aparente na forma que a idéia da sal-

32. Nietzsche, *Morgenröthe*, § 79.

vação imanente assumiu no gnosticismo de Comte. O fundador do positivismo institucionalizou o prêmio atribuído às contribuições civilizacionais, na medida em que garantiu a imortalidade através da preservação, na memória da humanidade, do autor da contribuição e de seus feitos. Concediam-se títulos honoríficos relativos a tal imortalidade, consistindo a honra máxima na inclusão do meritório autor no calendário dos santos positivistas. Mas o que aconteceria, nessa ordem de coisas, com homens que preferissem seguir a Deus, e não ao novo *Augustus* Comte? Esses trânsfugas, que não se revelassem dispostos a fazer sua contribuição social de conformidade com os padrões comtianos, seriam simplesmente enviados ao inferno do esquecimento social. A idéia merece atenção. Eis aqui um paracleto gnóstico elevando-se à condição de Juízo Final da humanidade em um mundo imanente, decidindo sobre a imortalidade ou aniquilação de cada ser humano. Sem dúvida, a civilização material do Ocidente continua a avançar; mas, nessa trajetória ascendente de civilização, o simbolismo progressista das contribuições, comemorações e esquecimentos traça os contornos desses "poços de olvido", onde os redentores divinos dos impérios gnósticos atiram suas vítimas com uma bala no pescoço. Esse fim do progresso não foi contemplado nos melhores dias de exuberância gnóstica. Milton libertou Adão e Eva com "um paraíso dentro deles, bem mais feliz" do que o Paraíso perdido; quando partiram, "tinham diante de si o mundo todo" e foram aclamados "com meditação ao final feliz". Mas quando o homem avança historicamente levando dentro de si o Paraíso gnóstico, penetrando no mundo que se abre diante dele, há pouca razão para regozijo na meditação ao se chegar a um final que não é assim tão feliz.

A morte do espírito é o preço do progresso. Nietzsche revelou este mistério do apocalipse ocidental quando anunciou que Deus estava morto e que fora assassinado[33]. Esse assassinato gnóstico é cometido constantemente pelos homens que sacrificam Deus em nome da civilização. Quanto mais fervorosamente todas as energias humanas são empenhadas no grande empreendimento da salvação através da ação imanente no mundo, mais distantes da vida do espírito se colocam os seres humanos engajados na empresa. E, uma vez que a vida do espírito é a fonte da ordem no homem e na sociedade, o próprio êxito da civilização gnóstica é a causa de seu declínio.

De fato, uma civilização pode progredir e declinar ao mesmo tempo — mas não para sempre. Há um limite rumo ao qual se move esse ambíguo processo, e o limite é atingido quando uma seita ativista, que representa a verdade gnóstica, organiza a civilização em um império sob seu domínio. O totalitarismo, definido como a regra existencial dos ativistas gnósticos, é a forma final da civilização progressista.

33. Acerca das passagens de Nietzsche a respeito do "assassinato de Deus", da pré-história dessa idéia e do debate literário por ela inspirado, ver Lubac, *op. cit.*, pp. 40 e seguintes. A mais abrangente exposição da idéia na obra de Nietzsche é encontrada em Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlim e Leipzig, 1936).

V

A REVOLUÇÃO GNÓSTICA – O CASO PURITANO

1

A ANÁLISE das experiências gnósticas resultou num conceito de modernidade que parece conflitar com o significado convencional do termo. Habitualmente, a história ocidental é dividida em períodos, com um corte formal por volta de 1500, correspondendo o último período à fase moderna da sociedade ocidental. No entanto, se a modernidade for definida como o crescimento do gnosticismo, cujo início é bem anterior, talvez por volta do século IX, ela surge como um processo, na sociedade ocidental, cuja origem está profundamente implantada no período medieval. Por conseguinte, a concepção de uma sucessão de fases teria de ser substituída pela de uma evolução constante, em que o gnosticismo moderno conquista papel predominante no quadro de uma tradição civilizacional que deriva das descobertas mediterrâneas da verdade antropológica e soteriológica. Essa nova concepção, por si só, reflete apenas o estado atual da historiografia empírica e, por isso, não exige maiores justificações. Não obstante, resta saber se a periodização convencional tem alguma relevância para a questão do gnosticismo; na realidade, seria surpreendente se um símbolo que ganhou aceitação tão generalizada na auto-interpretação da sociedade ocidental não estivesse de alguma forma vinculado ao problema fundamental da representação da verdade.

De fato, existe tal vinculação. A concepção de uma idade moderna que se seguiria à Idade Média é, por si própria, um dos símbolos criados pelo movimento gnóstico, pertencendo à classe dos símbolos do Terceiro Reino. Desde que, no século XV, Biondo tratou o milênio que decorreu entre a queda de Roma em 410 e o ano 1410 como uma era encerrada do passado, o símbolo de uma nova idade, a idade moderna, tem sido usado por ondas sucessivas de intelectuais humanísticos, protestantes e iluministas a fim de exprimir sua consciência de serem os representantes de uma nova verdade. Entretanto, justamente porque o mundo, sob a orientação dos gnósticos, vem sendo renovado a intervalos freqüentes, é impossível chegar a uma periodização justificável do ponto de vista crítico tomando em conta as reivindicações desses grupos. Pela lógica imanente de seu próprio simbolismo teológico, cada uma das ondas gnósticas tem uma justificativa tão boa quanto qualquer das outras para se considerar a grande onda do futuro. Não há por que um período moderno se deva iniciar com o humanismo e não com a Reforma, ou com o iluminismo e não com o marxismo. Conseqüentemente, o problema não poder ser resolvido ao nível do simbolismo gnóstico. É necessário descer ao nível da representação existencial a fim de encontrar um motivo para a periodização,

pois de fato estaria caracterizada uma época se, na luta pela representação existencial, ocorresse uma vitória revolucionária decisiva do gnosticismo sobre as forças da tradição ocidental. Se a questão for colocada nesses termos, a periodização convencional torna-se significativa. Conquanto nenhum dos movimentos mereça preferência pelo teor de sua verdade, a Reforma marca uma época nítida na história ocidental, entendida como a invasão vitoriosa das instituições ocidentais pelos movimentos que até então haviam existido numa posição socialmente marginal — tolerados, suprimidos ou conduzidos em segredo — irromperam na Reforma com inesperada força em ampla frente, levando à divisão da igreja universal e à conquista gradual das instituições políticas nos estados nacionais.

* * *

A erupção revolucionária dos movimentos gnósticos afetou a representação existencial em toda a sociedade ocidental. Trata-se de um evento de tal magnitude que, nos limites desta obra, não é possível nem ao menos tentar relacionar suas características gerais. A fim de propiciar a compreensão de pelo menos alguns dos traços mais importantes da revolução gnóstica, é mais útil concentrar a análise numa área nacional específica e numa fase determinada dentro dessa área. Certos aspectos do impacto puritano sobre a ordem pública inglesa representam o tema mais apropriado para um breve estudo. Além disso, tal seleção recomenda-se pelo fato de que o século XVI na Inglaterra teve a rara fortuna de contar com um observador brilhante do movimento gnóstico, na pessoa do "sensato Hooker". No Prefácio de sua obra *Ecclesiastical Polity*, Hooker ofereceu um estudo perspicaz do tipo puritano, bem como do mecanismo psicológico pelo qual operam os movimentos de massa gnósticos. Essas páginas constituem subsídio valiosíssimo para o estudioso da revolução gnóstica, razão por que a presente análise se iniciará justamente com um resumo do retrato do puritano tal como traçado por Hooker.

2

PARA COLOCAR em marcha um movimento, é mister, antes de tudo, que alguém tenha uma "causa". Pelo contexto de Hooker, parece que o termo "causa" era de uso recente na política e que provavelmente os puritanos haviam inventado essa formidável arma dos revolucionários gnósticos. A fim de promover sua "causa", o homem que a possui deverá criticar severamente — "onde a multidão possa ouvi-lo" — os males sociais e, em especial, o comportamento das altas classes. A repetição freqüente desse ato levará os ouvintes a crerem que os oradores devem ser homens de grande integridade, fervor e santidade, pois somente homens particularmente bons podem ofender-se tão profundamente com o mal. O passo seguinte consiste em concentrar o ressentimento popular sobre o governo instituído. Essa tarefa pode ser realizada psicologicamente atribuindo-se todos os defeitos e a corrupção, tal como existem no mundo devido à fraqueza humana, às ações ou inações do governo. Imputando o mal a uma instituição específica, os oradores provam

sua sapiência à multidão que, por si só, jamais teria atinado com essa conexão; ao mesmo tempo, mostram aquilo que deve ser atacada a fim de livrar o mundo do mal. Após tal preparação, terá chegado o momento de recomendar uma nova forma de governo como o "remédio soberano para todos os males". Isto porque as pessoas que estão "possuídas de aversão e descontentamento para com as coisas presentes" são suficientemente loucas para "imaginar que qualquer coisa (cuja virtude lhes haja sido recomendada) os ajudaria; e mais crêem no que menos tenham tentado".

Se um movimento baseia-se na autoridade de uma fonte literária, como era o caso do movimento puritano, é necessário ainda que os líderes moldem "as próprias noções e conceitos mentais dos homens de tal forma" que os seguidores automaticamente associem passagens e termos das escrituras com sua doutrina, por mais errônea que seja a associação, e, com igual automatismo, ignorem o conteúdo da Escritura que se revele incompatível com a doutrina. Vem depois o passo definitivo na consolidação de uma postura gnóstica, qual seja, "persuadir os homens crédulos e inclinados a tais erros gratificantes de que sobre eles recai a luz especial do Espírito Santo, a qual lhes permite discernir nas palavras aquilo que os outros, embora as leiam, não enxergam". Eles sentir-se-ão eleitos e essa experiência gera "uma grande separação entre tais homens e o resto do mundo", de tal modo que a humanidade passa ser dividida entre os "irmãos" e os "mundanos".

Com a consolidação da experiência gnóstica, a matéria-prima social fica em condições de receber a representação existencial de um líder. Isto porque, ainda segundo Hooker, tais pessoas preferirão a companhia de outras envolvidas no movimento à de indivíduos a ele estranhos; aceitarão voluntariamente os conselhos e a orientação dada pelos doutrinadores; negligenciarão seus próprios interesses para devotar todo seu tempo ao serviço da causa; e fornecerão farta ajuda material aos líderes do movimento. As mulheres desempenham função especialmente importante na formação de tais sociedades, porque têm juízo fraco; são emocionalmente mais acessíveis; estão taticamente bem situadas para influenciar maridos, filhos, criados e amigos; são mais inclinadas do que os homens a servir de certa forma como espiãs, prestando informações sobre os vínculos afetivos dentro de seus círculos; e, finalmente, são mais liberais no que tange à ajuda financeira.

Uma vez criado um meio social deste tipo, será difícil, senão impossível, rompê-lo através da persuasão. "Se algum indivíduo de opinião contrária abre a boca para persuadi-los, eles se comportam como surdos, não ponderam as razões que lhes são oferecidas, a tudo respondem repetindo as palavras de João: 'Nós somos de Deus; aquele que conhece Deus nos ouve'. Quanto aos demais, vocês pertencem ao mundo, e falam da pompa e da vaidade do mundo; e o mundo, feito de gente como vocês, lhes dá ouvido". Eles são impermeáveis aos argumentos e têm respostas bem treinadas. Caso se lhes sugira que são incapazes de julgar tais matérias, responderão: "Deus escolheu os simples". Caso se lhes mostre convincentemente que estão dizendo coisas sem sentido, dirão: "Até mesmo os apóstolos de Cristo foram considerados loucos". Caso se lhes acene com um mínimo de disciplina, estender-se-ão sobre a "crueldade dos homens sanguinários" e se apresentarão como "a inocência perseguida por dizer a verdade". Em suma, não há argumento que possa abalar a rigidez psicológica de sua atitude[1].

---

1. Richard Hooker, *Works*, ed. Keble (7ª ed., Oxford, 1888). O resumo se refere a *ibid.*, I, 145-55.

3

A DESCRIÇÃO do puritano feita por Hooker aplica-se tão perfeitamente aos tipos posteriores de revolucionários gnósticos que não vale a pena elaborar maiormente esse ponto. Entretanto, de sua análise emerge uma questão que merece maior atenção. O retrato do puritano resultou de um conflito entre o gnosticismo, de um lado, e, de outro, a tradição clássica e cristã representada por Hooker. O retrato foi traçado por um pensador de consideráveis qualidades intelectuais e erudição. Por conseguinte, o argumento inevitavelmente giraria em torno de uma questão que, nos tratamentos mais recentes do puritanismo, foi muito negligenciada, isto é, os defeitos intelectuais da posição gnóstica que são suscetíveis de destruir o universo do discurso racional, bem como a função social da persuasão. Hooker compreendeu que a posição puritana não se baseava nas Escrituras, e sim constituía uma "causa" de origem muitíssimo diversa. O puritano usava as Escrituras quando certas passagens retiradas do contexto corroboravam a causa; de resto, ignorava gostosamente tanto as Escrituras quanto as tradições e regras de interpretação desenvolvidas no curso de quinze séculos de Cristianismo. Nos primeiros estágios da revolução gnóstica, essa camuflagem era necessária — pois um movimento abertamente anticristão não poderia triunfar socialmente nem o gnosticismo se afastara tanto do Cristianismo a ponto de seus portadores se conscientizarem do rumo que haviam tomado. Contudo, a distância já era suficientemente grande para que a camuflagem se tornasse incômoda diante de uma crítica competente. A fim de combater esse incômodo, foram criados dois recursos técnicos que até hoje constituem os grandes instrumentos da revolução gnóstica.

Para tornar eficaz a camuflagem, as seleções das Escrituras, assim como a interpretação que lhes era dada, tinham de ser padronizadas. A verdadeira liberdade de interpretação das Escrituras por cada um de acordo com suas preferências e seu nível de educação teria conduzido às condições caóticas que caracterizaram os primeiros anos da Reforma; ademais, caso se admitisse que as diferentes interpretações se equivaliam, não haveria como argumentar contra a tradição da igreja, a qual, em última análise, também se baseava numa interpretação das Escrituras. Desse dilema entre o caos e a tradição surgiu o primeiro recurso, isto é, a formulação sistemática da nova doutrina em termos das Escrituras, como o fez Calvino nos *Institutes*. Um trabalho deste tipo servia o duplo propósito de oferecer orientação para a leitura correta das Escrituras e de formulação autêntica da verdade, a qual tornaria desnecessário o recurso a obras anteriores. Faz-se mister encontrar um termo técnico para designar essa classe de literatura gnóstica; uma vez que é muito recente o estudo dos fenômenos gnósticos para que tivesse sido criado este termo, a palavra árabe *alcorão* servirá pelo momento. Assim, a obra de Calvino pode ser considerada o primeiro alcorão gnóstico criado de modo deliberado. Um homem capaz de escrever tal alcorão, capaz de romper com a tradição intelectual da humanidade porque está imbuído da fé de que com ele se inicia uma nova verdade e um novo mundo, deve encontrar-se num estado peculiar de patologia espiritual. Hooker, por ter uma consciência muito aguda da tradição, possuía grande sensibilidade para com tal distorção mental. Ele inicia sua caracterização deliberadamente moderada de Calvino com a afirmação desapaixonada: "Formou-se no estudo do direito civil"; continua, com certa malícia: "Adquiriu o conhecimento divino não tanto por ouvir ou por ler, mas por ensinar aos outros"; para concluir com a frase devastadora: "Pois, embora milhares de pessoas lhe fossem devedoras,

por assim receber tal conhecimento, ele, porém, só devia a Deus, autor da mais sagrada fonte, o Livro da Vida, e da admirável perícia da inteligência"[2].

A obra de Calvino foi a primeira do gênero, mas não a última; além disso, esse tipo de literatura tinha sua pré-história. Nos estágios iniciais do sectarismo gnóstico ocidental, o papel do alcorão foi ocupado pelos trabalhos de Escoto Eriúgena e Dionísio Areopagita; mais tarde, a obra de Joaquim de Flora desempenhou tal papel, sob o título de *Evangelium aeternum*. Em período posterior da história ocidental, na fase da secularização, novos alcorões foram produzidos a cada nova onda do movimento. No século XVIII, Diderot e D'Alembert reivindicaram tal função para a *Enyclopédie française*, apresentada como a compilação abrangente de todo o conhecimento humano digno de ser preservado. Segundo eles, ninguém teria de usar qualquer obra anterior à *Encyclopédie*, e todas as ciências futuras tomariam a forma de suplementos àquela grande coleção do saber[3]. No século XIX, Auguste Comte instaurou sua própria obra como o alcorão para o futuro positivista da humanidade, conquanto a tenha generosamente suplementado com sua lista dos cem grandes livros — idéia que se mantém atraente até hoje. Finalmente, no movimento comunista, os trabalhos de Karl Marx transformaram-se no alcorão dos fiéis, suplementado pela literatura patrística do leninismo-estalinismo.

O segundo recurso usado para evitar a crítica embaraçosa é um complemento necessário do primeiro. O alcorão gnóstico constitui a codificação da verdade e, como tal, o alimento espiritual e intelectual do fiel. Através da experiência contemporânea dos movimentos totalitários, é bem sabido que esse recurso é bastante eficaz, pois se beneficia da censura voluntária por parte de seus seguidores; o partidário fiel de um movimento recusa-se a ler qualquer obra que possa representar uma crítica ou um desrespeito a suas adoradas crenças. Não obstante, o número de seguidores pode permanecer pequeno, prejudicando seriamente a expansão e o êxito político do movimento gnóstico, caso sua verdade seja permanentemente exposta a uma crítica eficaz vinda de várias direções. Essa desvantagem pode ser reduzida e praticamente eliminada transformando-se em tabu os instrumentos da crítica: qualquer pessoa que empregue os instrumentos proibidos será socialmente boicotada e, se possível, exposta à difamação política. Com efeito, a interdição do uso dos instrumentos da crítica foi empregada com tremenda eficácia pelos movimentos gnósticos sempre que obtiveram êxito político. Por exemplo, na esteira da Reforma, a interdição tinha de recair sobre a filosofia clássica e a teologia escolástica; e, como nesses dois campos estava incluída a maior parte, e certamente a parte mais decisiva, da cultura intelectual do Ocidente, esta cultura estaria arruinada na medida em que o tabu se tornasse efetivo. Na realidade, o dano foi tão profundo que a sociedade ocidental ainda não se recuperou inteiramente do choque. Um incidente na vida de Hooker serve para ilustrar a situação. A *Christian Letter* de 1599, carta anônima endereçada a Hooker, queixava-se amargamente: "Em todos os seus livros encontramos muitas verdades e pontos delicados tratados com coragem; no entanto, na maior parte de sua obra vê-se o dedo de Aristóteles, patriarca dos filósofos (e de vários escritores leigos), e de estudantes ingênuos: a razão é fortemente contraposta à Sagrada Escritura, e a leitura à pregação"[4]. Tais reclamações acer-

2. *Ibid.*, pp. 127 e seguintes.
3. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, ed. F. Picavet (Paris, 1894), pp. 139-40.
4. Hooker, *op. cit.*, p. 373.

ca de violações do tabu não representavam expressões inócuas de opinião. Em 1585, na disputa com Travers, Hooker fora vítima de acusações semelhantes, quando se disse em tom denunciatório que tais "absurdos ... não eram ouvidos nesta terra desde os dias da Rainha Mary". Em sua resposta ao Arcebispo de Cantuária, Hooker foi obrigado a exprimir, de forma muito apologética, a esperança de que não havia "cometido nenhum crime" ao se permitir fazer algumas distinções e incursões teóricas em seus sermões[5].

Uma vez que o gnosticismo se sustenta por meio das falácias teóricas examinadas na exposição anterior, o tabu referente à teoria no sentido clássico é a condição inelutável para sua expansão e sobrevivência social. Isso tem várias conseqüências no que tange à possibilidade de debate público nas sociedades em que os movimentos gnósticos atingiram um nível de influência social capaz de lhes permitir o controle dos meios de comunicação, instituições educacionais, etc. Na medida em que tal controle se revele eficiente, torna-se impossível o debate teórico público acerca de questões que envolvam a verdade da existência humana, pois está vedado o emprego da argumentação teórica. Por mais que estejam protegidas as liberdades constitucionais de expressão e imprensa, por mais florescente que seja o debate teórico em pequenos círculos, mediante publicações praticamente privadas de um punhado de estudiosos, o debate nas esferas públicas politicamente relevantes será, em essência, o jogo com cartas marcadas que caracteriza as sociedades progressivistas de nossos dias — sem falar da qualidade do debate nos impérios totalitários. A discussão teórica pode ser protegida por garantias constitucionais, mas ela só pode existir onde há a disposição de empregar e aceitar a argumentação teórica. Na falta de tal disposição, uma sociedade não pode depender, para seu funcionamento, da argumentação e da persuasão em matéria relativa à verdade da existência humana. Outros meios têm de ser considerados.

Era essa a posição de Hooker. O debate com seus oponentes puritanos era impossível, porque eles não aceitavam nenhum argumento. As idéias que lhe ocorriam diante desse problema podem ser entrevistas a partir das observações que fez, pouco antes de morrer, numa cópia da *Christian Letter* antes mencionada. Dentre as citações de várias autoridades, encontra-se a seguinte passagem de Averróis[6]:

"O discurso (*sermo*) acerca do conhecimento que Deus, em Sua glória, tem de Si próprio e do mundo está proibido. Mais proibido ainda é escrever sobre isso. Isto porque a compreensão do vulgo não atinge tais profundezas; e, quando se torna assunto de suas discussões, a divindade será destruída juntamente com os homens comuns. Por isso lhes é vedada a discussão desse conhecimento, bastando-lhes, para sua felicidade, o que podem perceber através de sua inteligência. A lei (isto é, o Alcorão), cujo propósito básico é o de ensinar aos homens do povo, não malogrou na comunicação inteligível acerca desse assunto por ser ele inacessível ao homem; mas nós não possuímos os instrumentos humanos capazes de assimilar Deus para uma comunicação inteligível sobre Ele. Como se diz: 'Sua mão esquerda criou a terra, mas Sua mão direita mediu o Céu.' Por conseguinte, esta questão está reservada aos sábios que Deus dedicou à verdade."

Nessa passagem, Averróis expressou a solução dada na civilização muçulmana ao problema do debate teórico. O núcleo da verdade é a experiência de transcendência no sentido antropológico e soteriológico; sua explicação teórica só é comu-

5. *Ibid.*, III, 585.
6. O texto latino consta de *ibid.*, I, cxix.

nicável entre os "sábios". O "vulgo" tem de aceitar, num fundamentalismo simplista, a verdade tal como simbolizada nas Escrituras; os homens do povo devem abster-se de teorizar, tarefa para a qual estão despreparados experiencial e intelectualmente, pois se o fizessem simplesmente destruiriam Deus. Tendo em conta o "assassinato de Deus" perpetrado na sociedade ocidental quando o "vulgo" progressivista imiscuiu-se no significado da existência humana na sociedade e na história, temos de convir que Averróis tinha alguma razão.

No entanto, a estrutura de uma civilização não está à disposição de seus membros individuais. A solução islâmica de confinar o debate filosófico a círculos esotéricos, virtualmente desconhecidos pelo público em geral, não podia ser transferida para a situação de Hooker. A história ocidental tomara rumo diferente e o debate entre os componentes do "vulgo" já estava em curso. Em conseqüência, Hooker foi levado a contemplar a segunda possibilidade, qual seja, a de que o debate, impossível de encerrar-se por um acordo obtido através da persuasão, fosse sustado pela autoridade governamental. Seus oponentes puritanos não eram participantes de um debate teórico; eram revolucionários gnósticos, engajados numa luta pela representação existencial que resultaria na subversão da ordem social inglesa, no controle das universidades pelos puritanos e na substituição da lei comum pela lei das Escrituras. Daí justificar-se o fato de Hooker haver considerado a segunda solução. Ele compreendia perfeitamente o que hoje é tão pouco compreendido, ou seja, que a propaganda gnóstica representa uma ação política — e não uma busca da verdade no sentido teórico. Com sua aguda sensibilidade, ele até mesmo diagnosticou o componente niilista do gnosticismo na crença puritana de que sua disciplina, sendo "o comando de Deus Todo Poderoso, deve ser cumprida, ainda que o mundo, ao fazê-lo, vire de cabeça para baixo; aí reside o maior perigo"[7]. Na cultura política de seu tempo, não se punha em dúvida que o governo, e não os cidadãos, representa a ordem de uma sociedade. "Como se, uma vez estabelecido o consentimento público com respeito a alguma coisa, o julgamento de cada homem comparado a esse consentimento não fosse privado, por mais que o indivíduo tenha uma vocação pública. Por isso, a paz e a tranqüilidade só são possíveis se a voz de toda a sociedade ou do corpo político falar mais alto do que a de cada cidadão que participe de tal sociedade"[8]. Isso significa, concretamente, que um governo tem o dever de preservar a ordem, bem como a verdade que ele representa; quando surge um líder gnóstico proclamando que Deus ou o progresso, a raça ou a dialética determinou que ele se tornasse o soberano existencial, o governo não deve trair a confiança nele depositada. Não ficam excluídos desta regra os governos que funcionam com base numa constituição democrática e no respeito aos direitos individuais. Jackson, Juiz da Corte Suprema dos Estados Unidos, ao pronunciar a opinião contrária no caso Terminiello, afirmou que a Constituição não é um pacto de suicídio. Um governo democrático não se deve transformar em cúmplice de sua própria derrubada, permitindo que movimentos gnósticos cresçam prodigiosamente à sombra de uma interpretação errônea dos direitos civis; e, se por inadvertência um movimento desse gênero houver atingido o ponto de crítico de captura da representação existencial através da famosa "legalidade" das eleições populares, um governo democrático não se deve curvar à "vontade do povo", e sim sufocar o perigo pela força e, se necessário, romper a letra da constituição a fim de preservar seu espírito.

7. *Ibid.*, p. 182.
8. *Ibid.*, p. 171.

4

ATÉ aqui tivemos a visão de Hooker; cabe agora ouvir a outra parte. O primeiro ponto a ser considerado é a experiência peculiar dos revolucionários gnósticos. Em contraposição ao tratamento habitual do puritanismo como um movimento cristão, cumpre estabelecer o fato de que nenhum trecho do Novo Testamento permite extrair conselhos em prol de uma ação política revolucionária. Até mesmo a Revelação de S. João, embora animada da expectativa escatológica do reino que livrará os santos da opressão neste mundo, não coloca o estabelecimento desse reino nas mãos de um exército puritano. Não obstante, o revolucionário gnóstico interpreta a chegada do reino como um evento que exige sua cooperação armada. No capítulo 20 da Revelação, um anjo desce dos céus e lança Satã num poço sem fundo por mil anos: na Revolução Puritana, os gnósticos arrogam para si próprios essa função angelical. Algumas passagens de um panfleto de 1641, intitulado "Um Vislumbre da Glória de Sion", servirão para indicar o estado de espírito da revolução gnóstica.

O autor do panfleto é movido por expectativas escatológicas[9]. Babilônia está prestes a cair, a nova Jerusalém cedo chegará. "A queda da Babilônia é a ascensão de Sion. A destruição de Babilônia é a salvação de Jerusalém." Conquanto Deus seja a causa última da feliz mudança que se aproxima, também os homens deveriam praticar ações meritórias a fim de acelerar a vinda. "Bem-aventurado aquele que lança os pirralhos de Babilônia contra as pedras. Abençoado aquele que contribui para derrubar a Babilônia." E quem serão os homens que acelerarão a vinda de Sion atirando as crianças de Babilônia contra as pedras? São os "homens do povo". "Deus tenciona empregar os homens do povo na grande tarefa de proclamar o reino de Seu filho." Os homens comuns estão em posição privilegiada para auxiliar o advento do Reino de Cristo, pois a voz de Cristo "vem primeiramente da multidão, dos homens comuns. A voz se faz ouvir inicialmente por meio deles, antes que outros a expressem. Deus usa a gente comum e a multidão para proclamar que Deus Nosso Senhor Onipotente reina". Cristo não veio para as classes superiores, mas para os pobres. Os nobres, os sábios, os ricos e sobretudo os sacerdotes estão possuídos pelo espírito do Anticristo, daí porque a voz de Cristo" deve começar a ser ouvida da boca da multidão, que é tão desprezível", da "plebe vulgar". No passado, "o povo de Deus foi, e é, feito de gente desprezada". Os Santos são chamados de facciosos, cismáticos e puritanos, de sediciosos e perturbadores do estado. No entanto, eles serao libertados desse estigma, e os governantes se convencerão, no fundo do coração, de que "os habitantes de Jerusalém, isto é, os Santos de Deus reunidos numa igreja, são os melhores cidadãos." E essa convicção dos governantes será reforçada por mudanças drásticas nas relações sociais. O autor cita Isaías 49:23: "Os reis serão teus provedores; prostrados diante de ti, a face contra a terra, lamberão a poeira de teus pés." Os Santos, por outro lado, serão glorificados no novo reino, "todos vestidos de branco, que significa a retidão dos Santos".

Além das mudanças de vestuário para os Santos e do lamber de poeira pelos governantes, haverá alterações significativas na estrutura das instituições legais e

9. *A Glimpse of Sio's Glory* (1641), atribuido a Hanserd Knollys, reproduzido na obra *Puritanism and Liberty*, ed. A.S.P. Woodhouse (Londres, 1938), pp. 233-41.

econômicas. No que tange às primeiras, a beleza e a glória do reino com toda a probabilidade tornariam desnecessária a compulsão lega. "Não é certo que haja a necessidade de leis, ao menos na forma em que existem hoje.... A presença de Cristo proporcionará todos os tipos de lei." Com respeito às condições econômicas, haverá abundância e prosperidade. Cristo comprará o mundo inteiro e o entregará aos Santos. "Tudo é vosso", diz o Apóstolo, "o mundo todo". E, de forma extremamente cândida, o autor fornece o motivo de sua convicção: "vê-se que os Santos têm pouco no mundo atual; hoje eles são os mais pobres e os mais humilhados; mas o mundo será deles... Não apenas os céus serão seu reino, mas também este mundo material."

Nada disso tem qualquer coisa a ver com o Cristianismo. A camuflagem das Escrituras não chega a ocultar a incorporação de Deus no homem. O Santo é um gnóstico que não pretende atribuir a transfiguração do mundo à graça de Deus além da história, mas que fará o trabalho do próprio Deus, no aqui e agora da história. Sem dúvida, o autor do panfleto sabe que nenhum poder humano comum estabelecerá o reino, mas os esforços humanos serão subsidiários à ação de Deus. O Deus Onipotente virá em ajuda dos Santos e "fará essas coisas, por tal poder, que Lhe permite tudo dominar. As montanhas se transformarão em planícies, e Ele virá saltando sobre as montanhas e sobre as dificuldades. Nada O deterá." Contudo, neste Deus que vem saltando sobre as montanhas, reconhecemos a dialética da história que vem pulando sobre teses e antíteses, até que faz seus seguidores aterrissar na planície da síntese comunista.

O segundo ponto a ser considerado é o programa dos revolucionários para a organização da sociedade após a renovação do velho mundo através de seus esforços. Em geral, os gnósticos não são muito explícitos a esse respeito. O mundo novo, transfigurado, estará supostamente livre dos males do velho mundo; sua descrição, por conseguinte, normalmente consiste de negações às injustiças presentes. O "vislumbre" da glória de Sion é uma categoria de descrição gnóstica, e não o título acidental de um panfleto. O "vislumbre" geralmente revelará um estado de prosperidade e abundância, um mínimo de trabalho e a abolição da compulsão governamental; e, como distração de grande apelo popular, podem ser incluídas algumas punições aos membros da antiga classe superior. A descrição raramente vai além desses relances. Os melhores pensadores dentre os revolucionários gnósticos — como, por exemplo, Marx e Engels — justificam sua reticência argumentando que não se pode dizer muito acerca das instituições de uma sociedade transfigurada porque não temos qualquer experiência acerca das relações sociais sob as condições da natureza transfigurada do homem. Felizmente, existe um documento puritano acerca da organização do novo mundo, na forma de *Perguntas* dirigidas a Lord Fairfax por um grupo de homens na Quinta Monarquia[10].

À época das *Perguntas*, em 1649, a revolução estava em pleno curso, tendo atingido um estágio correspondente ao da Revolução Russa na fase em que Lenin escreveu sobre as "novas tarefas". De modo semelhante, uma das perguntas está assim formulada: "Qual é, pois, o interesse atual dos Santos e das pessoas de Deus?" A resposta aconselha aos Santos a se agruparem em sociedades e corporações da igreja sob a forma congregacional; quando existir um número suficiente dessas congregações, elas devem combinar-se em assembléias gerais ou parlamentos da igreja, nos moldes presbiterianos; "e então Deus lhes dará a autoridade e o poder

10. *Certain Queries Presented by Many Christian People* (1649), pp. 241-47.

sobre as nações e reinos do mundo". Por se tratar de um reino espiritual, ele não pode ser criado "pelo poder e a autoridade humanas". O próprio Espírito Santo convocará e reunirá o povo, "e o organizará em diversas famílias, igrejas e corporações"; apenas quando esses núcleos espirituais tiverem alcançado número suficiente, eles "governarão o mundo" através de assembléias "daqueles servidores de Cristo e representantes das igrejas que venham a escolher como delegados". A coisa toda parece relativamente inofensiva e harmoniosa; o pior que pode acontecer será um certo desapontamento caso o Espítrito Santo demore a acionar o novo mundo.

Na realidade, porém, o caso não é tão inofensivo. Os Santos apresentam suas *Perguntas* ao Lorde Chefe do Exército e do Conselho Geral de Guerra. Nessas condições, a fórmula de que Deus concederá aos Santos "poder e autoridade sobre as nações e reinos do mundo" adquire uma conotação perturbadora. Cabe indagar: quais as nações e reinos do mundo a serem governados pelos Santos? As nações e os reinos do velho mundo? Nesse caso, contudo, ainda não se teria estabelecido o novo mundo. E, quando chegados a esse novo mundo, a quem poderiam os Santos governar, senão a eles próprios? Ou poderão restar algumas nações pecaminosas do velho mundo, que os Santos maltratarão à vontade a fim de dar algum sabor à recém-conquistada posição de mando? Em suma, o futuro se parece muito com o que os gnósticos posteriores chamam de ditadura do proletariado.

Essa suspeita é confirmada por outros pormenores. As *Perguntas* fazem a distinção entre os "servidores de Cristo" e os "magistrados cristãos". O governo do espírito acabará com todos os governos mundanos, inclusive o governo da Inglaterra pelos magistrados cristãos. Tal distinção é a melhor prova de que nas revoluções de índole puritana realmente dois tipos de verdade lutam pela representação existencial. As *Perguntas* empregam o termo cristianismo para ambos os tipos de verdade, mas eles são tão radicalmente diferentes que representam, respectivamente, o mundo das trevas e o mundo da luz. A vitória puritana pode preservar a estrutura do mundo, inclusive as instituições parlamentares inglesas, mas o espírito que as anima ter-se-á modificado radicalmente. E essa modificação radical expressar-se-á politicamente na alteração radical dos governantes. Os postulantes perguntam de forma persuasiva: "Considere se não será uma honra muito maior para os parlamentos, magistrados, etc., governar como servidores de Cristo e representantes das igrejas do que como funcionários de um reino mundano e representantes de um povo meramente natural e mundano"? Não basta ser um representante cristão do povo inglês no Parlamento, pois o povo, como tal, pertence à ordem natural do velho mundo; o membro do Parlamento deve representar os Santos e as comunidades do novo reino que são informados pelo próprio Espírito Santo. Por conseguinte, o antigo grupo de governantes políticos deve ser eliminado, pois "que direito têm os homens meramente naturais e mundanos de deter o governo, que carece de uma justificativa santificada para as menores graças tangíveis"? E, de forma ainda mais nítida: "Como pode o reino ser dos Santos, quando são infiéis os eleitores e os eleitos para governar?" A atitude é inflexível. Se esperamos novos céus e uma nova terra, "como poderá ser legal remendar o velho governo mundano?" O único curso correto de ação será aquele que resulte em "suprimir para sempre os inimigos da religiosidade".

E desnecessário empreender uma interpretação elaborada dessas palavras. Bastam algumas modernizações de linguagem para revelar o significado de tais sugestões. A ordem histórica do povo é rompida pela irrupção de um movimento que não

pertence a "esse mundo". Os males sociais não podem ser minorados através da legislação; os defeitos da maquinaria governamental não podem ser corrigidos por mudança na constituição; as diferenças de opinião não podem ser dirimidas pela acomodação mútua. "Este mundo" é feito de trevas, as quais devem ceder lugar a uma nova luz. Conseqüentemente, são inviáveis os governos de coalização. Os personagens políticos do velho regime não podem ser reeleitos no novo mundo e os homens que não pertencem ao movimento serão privados do direito de voto na nova ordem. Todas essas alterações ocorrerão concretamente através do "Espírito Santo"; ou, como diriam os gnósticos de hoje, através da dialética da história. Mas, no processo político, os camaradas santificados serão chamados a agir e deverão estar bem armados. Se os figurantes da antiga ordem não desaparecerem com um sorriso, os inimigos da religiosidade serão eliminados ou, na linguagem atual, expurgados. Nas *Perguntas*, a realização do novo mundo atingira o estágio em que, na Revolução Russa, Lenin publicou suas reflexões sob o título faceiro de "Os Bolcheviques Manterão o Poder do Estado?" Certamente manterão, e ninguém o compartirá com eles .

O novo reino será universal na substância como o será em sua reivindicação quanto ao poder: ele se estenderá "a todas as pessoas e coisas universalmente". A revolução dos gnósticos objetiva o monopólio da representação existencial. Os Santos antevêem que o universalismo de sua reivindicação não será aceito sem luta pelo mundo das trevas, e sim produzirá uma aliança igualmente universal do mundo contra eles. Por isso, os Santos terão de unir-se "contra os poderes anticristãos do mundo", enquanto tais poderes "concertar-se-ão universalmente contra eles". Assim, os dois mundos, que supostamente deveriam seguir-se cronologicamente, na realidade histórica transformar-se-ão em dois campos armados universais, empenhados em luta mortal. Do misticismo gnóstico com relação aos dois mundos emerge o padrão dos governos universais que veio dominar o século XX. O universalismo do revolucionário gnóstico produz a aliança universal contra ele. O verdadeiro perigo das guerras contemporâneas não reside na extensão global do teatro de guerra, determinada por fatores tecnológicos; a real fatalidade deriva de seu caráter de guerra gnóstica, isto é, de uma guerra entre mundos dedicados à destruição mútua.

Pode parecer injusta a seleção de materiais usados para ilustrar a natureza e direção da revolução gnóstica. Pode-se objetar que o puritanismo como um todo não deve ser identificado com sua ala esquerda. Tal crítica seria válida se tivéssemos tencionado apresentar um relato histórico do puritanismo. No entanto, a presente análise trata da estrutura das experiências e idéias gnósticas; e essa estrutura é também encontrada onde as conseqüências são revestidas de respeitabilidade, como nos *Institutes* de Calvino ou nos pactos presbiterianos. A amplitude da gama entre a esquerda e a direita em cada onda do movimento, a luta entre as duas alas nos momentos de eclosão aguda em diferentes áreas nacionais, bem como as estabilizações temporárias de uma ordem viável, constituem fenômenos da revolução gnóstica que serão objeto de maior atenção no último capítulo. Todavia, tais fenômenos — a dinâmica da revolução — não afetam sua natureza, a qual, na verdade, pode ser melhor estudada a partir de suas expressões radicais, que não estão obscurecidas pelas acomodações resultantes das exigências do êxito político. Além do mais, não se trata apenas de uma questão de conveniência, mas de uma necessidade metodológica. A revolução gnóstica visa uma alteração na natureza do homem e a criação de uma sociedade transfigurada. Uma vez que esse programa não pode ser efetivado na realidade histórica, as revoluções gnósticas são levadas inevitavelmente a ins-

titucionalizar seu êxito parcial ou total na luta existencial mediante a transigência *(compromise)* com a realidade. E o que quer que resulte dessa transigência não será o mundo transfigurado inscrito no simbolismo gnóstico. Por isso, se o teórico fosse estudar a revolução gnóstica ao nível de suas estabilizações temporárias, de suas táticas políticas ou dos programas moderados, que já prevêem a transigência, jamais seria possível pôr a nu a natureza do gnosticismo, a força impulsora da revolução ocidental. A transação seria tomada pela essência, e a unidade básica dos múltiplos fenômenos gnósticos desapareceria.

5

A REVOLUÇÃO INGLESA deixou patenteado que a luta dos revolucionários gnósticos em prol da representação existencial podia destruir a ordem pública de uma grande nação, se é que tal prova fosse necessária após as oito guerras civis na França e a Guerra dos Trinta Anos na Alemanha. O problema da ordem pública há muito carecia de reexame, encontrando em Thomas Hobbes um pensador à altura da tarefa. A nova teoria da representação desenvolvida por Hobbes no *Leviatã* sem dúvida deveu sua impressionante consistência a uma simplificação muito semelhante aos desvios de tipo gnóstico; mas, quando um pensador impetuoso e incansável simplifica, ele não obstante lança nova luz sobre a questão. A simplificação pode ser remediada, e a nova clareza constitui um ganho permanente.

A teoria hobbesiana da representação vai direto ao âmago da questão. De um lado, há uma sociedade política que deseja manter uma ordem estabelecida na existência histórica. De outro lado, há indivíduos na sociedade que desejam alterar a ordem pública, se necessário pelo uso da força, em nome de uma nova verdade. Hobbes resolveu o conflito decidindo que a única verdade pública era a lei da paz e da concórdia na sociedade; qualquer opinião ou doutrina conducente à discórdia era conseqüentemente mentirosa[11]. A fim de fundamentar sua decisão, Hobbes empregou a seguinte argumentação:

(1) Existe conscientemente no homem um ditame da razão que o predispõe à paz e à obediência sob uma ordem civil. A razão, primeiramente, o faz compreender que ele só pode viver sua vida natural em busca da felicidade mundana se viver em paz com seus semelhantes; e, em segundo lugar, leva-o a compreender que só pode viver em paz, sem desconfiar das intenções dos outros homens, se todas as paixões de cada indivíduo forem contidas dentro dos limites da indulgência mútua pela força incontrastável de um governo civil[12].

(2) Esse ditame da razão, porém, não seria mais do que um teorema sem força obrigatória a menos que fosse entendido como constituindo a palavra de Deus. Seu comando promulgado na alma do homem; somente na medida em que o ditame da razão é visto como uma ordem divina será ele uma lei da natureza[13].

(3) Finalmente, essa lei da natureza não governa efetivamente a existência hu-

---

11. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (Blackstone ed.; Oxford, sem indicação de ano), capítulo XVIII, p. 116.
12. *Ibid.*, cap. XIV.
13. *Ibid.*, cap. XV, pp. 104 e seguintes; cap. XXXI, p. 233.

mana antes que os homens, nos quais ela vive como uma predisposição à paz, tenham seguido seu preceito organizando-se sob um representante público, o soberano. Somente quando eles houverem acordado submeter-se a um soberano comum, a lei da natureza efetivamente transformar-se-á em lei da sociedade na existência histórica[14]. "A lei da natureza e a lei civil, conseqüentemente, estão contidas uma na outra e têm igual alcance"[15].

Assim, a representação existencial e transcendental articulam-se na sociedade gerando uma existência ordenada. Organizando-se numa sociedade política, sob um único representante, os membros que participam desse contrato social realizam a ordem divina do ser na esfera humana[16].

No receptáculo relativamente vazio da sociedade política, Hobbes verte, a seguir, o conteúdo da civilização cristã-ocidental através do gargalo da sanção outorgada pelo representante soberano. A sociedade pode muito bem ser uma comunidade cristã, porque a Palavra de Deus revelada na Escritura não está em contradição com a lei natural[17]. No entanto, o cânone da Escritura a ser recebido[18], as auto-interpretações doutrinárias e rituais a serem apostas a esse cânone[19], bem como a forma de organização clerical[20], derivarão sua autoridade não de uma revelação, mas de sua promulgação pelo soberano como a lei do país. Não haverá liberdade de debate acerca da verdade da existência humana na sociedade; a expressão pública de opiniões e doutrinas deve estar sob controle e supervisão permanente do governo. "Pois as ações dos homens derivam de suas opiniões; e no governo eficiente das opiniões reside o governo eficiente das ações humanas, com vistas à paz e à concórdia". Por isso, o soberano tem de decidir quem será autorizado a falar em público perante uma audiência, sobre que assunto e com que tendência; além do mais, será necessária a censura aos livros[21]. Quanto ao resto, haverá liberdade para as atividades pacíficas e culturais dos cidadãos, uma vez que esse é o propósito pelo qual os homens se congregam numa sociedade civil[22].

Ao avaliar a teoria hobbesiana da representação, devem-se evitar as sempre presentes armadilhas do jargão político atual. De nada vale pesar a teoria na balança da liberdade e da autoridade; e muito menos classificar Hobbes de absolutista ou fascista. A interpretação crítica deve seguir as intenções teóricas indicadas pelo próprio Hobbes em sua obra. Tais intenções podem ser depreendidas da seguinte passagem:

"Pois é evidente, mesmo para as inteligências menos brilhantes, que as ações dos homens resultam das opiniões que têm acerca do bem e do mal, os quais neles se refletem em conseqüência dessas ações; por conseguinte, os homens que se deixam dominar pela opinião de que sua obediência ao poder soberano lhes será mais perniciosa do que a desobediência não cumprirão as leis e, desse modo, subverterão a comunidade, causando a confusão e a guerra civil, situações que todos os governos civis são obrigados a evitar. Por isso, em todas as comunidades de

14. *Ibid.*, cap. XV, p. 94.
15. *Ibid.*, cap. XXVI, p. 174.
16. *Ibid.*, cap. XXXI, p. 233.
17. *Ibid.*, cap. XXXII, p. 242.
18. *Ibid.*, cap. XXXIII, pp. 246 e seguintes.
19. *Ibid.*, pp. 254 e seguintes.
20. *Ibid.*, cap. XLII, pp. 355-56.
21. *Ibid.*, cap. XVIII, pp. 116 e seguintes,
22. *Ibid.*, cap. XXI, pp. 138 e seguintes.

bárbaros, os soberanos tiveram o título de pastores do povo, porque nenhum súdito podia legalmente ensinar o povo senão mediante a permissão e a autoridade do soberano."

E, continua Hobbes, o propósito do Cristianismo não pode ser o de privar os soberanos "do poder necessário para a conservação da paz entre seus súditos, bem como para defendê-los contra os inimigos externos"[23].

Depreende-se, dessa passagem, a intenção de estabelecer o Cristianismo (entendido como idêntico, na substância, à lei da natureza) como uma *theologia civilis* inglesa, no sentido dado por Varro. À primeira vista, tal intenção pode parecer contraditória. Como pode uma *theologia supranaturalis* cristã ser instituída como *theologia civilis?* Ao empreender essa curiosa tentativa, Hobbes pôs a nu um problema que fora deixado em suspenso em nossa análise anterior dos *genera theologiae* e seu conflito no Império Romano. O leitor se recorda que Santo Ambrósio e Santo Agostinho revelaram-se estranhamente insensíveis com relação ao fato de que um cristão no trono, segundo a orientação daqueles pensadores, trataria os pagãos da mesma forma que os imperadores pagãos tratavam os cristãos. Eles entendiam o Cristianismo como uma verdade da alma, superior ao politeísmo, mas não reconheciam que os deuses romanos simbolizavam a verdade da sociedade romana; que, como discernira Celso, o desaparecimento do culto significava a destruição de uma cultura; que uma vitória existencial do Cristianismo não representava a conversão de seres humanos tomados individualmente, mas a imposição compulsória de uma nova *theologia civilis* à sociedade. No caso de Hobbes, a situação inverte-se. Quando trata o Cristianismo sob o ângulo de sua identidade substantiva com o ditame da razão e deriva sua autoridade da sanção governamental, ele se mostra estranhamente insensível ao significado do cristianismo como uma verdade da alma, como o foram os *Patres* com respeito ao significado dos deuses romanos como verdade da sociedade. A fim de chegar à raiz dessas colocações estranhas, será necessário reconsiderar o evento crucial da abertura da alma e acrescentar uma distinção teórica.

A abertura da alma foi um acontecimento crucial na história da humanidade porque, com a diferenciação da alma como o *sensorium* da transcendência, tornaram-se visíveis os padrões críticos e teóricos para a interpretação da existência humana na sociedade, bem como a fonte de sua autoridade. Quando a alma se abriu para a realidade transcendente, encontrou uma fonte de ordem superior à da ordem estabelecida da sociedade, assim como uma verdade em oposição crítica à verdade que a sociedade atingira através do simbolismo de sua própria auto-interpretação. Além do mais, a idéia de um Deus universal como medida da alma aberta teve, como corolário lógico, a idéia de uma comunidade universal da humanidade, além da sociedade civil, através da participação de todos os homens na medida comum, entendida quer como o *nous* aristotélico, quer como o *logos* estóico ou cristão. O impacto de tais descobertas pode muito bem toldar o fato de que a nova clareza com respeito à estrutura da realidade não alterava essa estrutura. Na verdade, a abertura da alma marcou uma época pelo progresso da compactação à diferenciação da experiência, da penumbra à claridade da percepção; todavia, a tensão entre a verdade da sociedade e a verdade da alma existira antes dessa época, e a nova compreensão da transcendência podia agudizar a consciência da tensão, mas não removê-la da constituição do ser. A idéia de um Deus universal, por

23. *Ibid.*, cap. XLII, p. 355.

exemplo, atingiu sua pureza específica através dos filósofos místicos, mas sua existência, incorporada a um mito cosmológico compacto é testemunhada em inscrições egípcias do ano 3000 a.C.; e uma vez que, mesmo em data tão remota, a idéia apareceu no curso de especulações críticas e polêmicas acerca da hierarquia e função dos deuses, deve ter existido, já então, a tensão entre a verdade tal como entendida pelo pensador especulativo e a verdade do mito recebido[24]. Por outro lado, a compreensão estóica da cosmópolis à qual os homens pertencem em virtude de sua participação no *Logos* não aboliu a existência do homem nas sociedades históricas finitas. Daí, cumpre distinguir entre a abertura da alma como uma época na diferenciação experiencial e a estrutura da realidade que permanece inalterada.

Voltando à discussão que nos interessa no momento, segue-se, dessa distinção, que a tensão entre a verdade diferenciada da alma e a verdade da sociedade não pode ser eliminada da realidade histórica descartando-se uma ou outra. A existência humana nas sociedades naturais permanece o que era antes de ser orientada rumo a um destino que está além da natureza. A fé é a expectativa de uma perfeição sobrenatural do homem, e não a própria perfeição. O reino de Deus não pertence a este mundo e o representante da *civitas Dei* na história, a igreja, não é um substituto para a sociedade civil. O resultado da diferenciação crucial não consiste na substituição de uma sociedade fechada por uma sociedade aberta — se é que podemos usar os termos bergsonianos —, mas uma complicação do simbolismo que corresponde à diferenciação de experiências. Ambos os tipos de verdade passarão a existir juntos para sempre; e a tensão entre ambos, em graus diferentes de consciência, será uma estrutura permanente da civilização. Platão já tivera essa percepção, refletida em sua obra pela evolução observada entre a *República* e as *Leis*. Na *República,* ele construiu uma *polis* que encarnaria a verdade da alma sob o governo imediato dos filósofos místicos; foi uma tentativa de dissolver a tensão fazendo da ordem da alma a ordem da sociedade. No livro *Leis* ele colocou a verdade da alma no plano distante da revelação expressa na República; a *polis* das *Leis* baseava-se em instituições que refletiam a ordem do cosmos, enquanto a verdade da alma era mediada por administradores que a recebiam como dogma. O próprio Platão, o rei-filósofo em potencial da República, transformava-se no forasteiro Ateniense das *Leis*, que contribuía para conceber instituições capazes de incorporar uma parcela tão grande do espírito quanto fosse compatível com a existência natural e contínua da sociedade.

Os *Patres* cristãos não revelaram a perspicácia de Platão quando o mesmo problema lhes foi imposto pelas circunstâncias históricas. Aparentemente, não compreenderam que o Cristianismo podia substituir o politeísmo sem abolir a necessidade de uma teologia civil. Quando houvesse prevalecido a verdade da alma, restava o vácuo que Platão tentara preencher com a construção de sua *polis* como uma analogia do cosmos. O preenchimento desse vácuo tornou-se um problema importante sempre que o Cristianismo dissolveu a verdade pré-cristã da sociedade fechada como uma força viva; sempre que, em conseqüência, a igreja obteve a representação existencial ao lado do governante civil, tendo então que prover a legitimação transcendental da ordem da sociedade, além de representar o destino supranatural do homem. A grande solução foi o cesáreo-papismo bizantino, com sua

---

24. William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore, 1946), pp. 132 e seguintes; Herman Junker, *Pyramidenzeit: Das Wesen der altägyptischen Religion* (Zurique, 1949), pp. 18 e seguintes.

tendência de transformar a igreja numa instituição civil. Contra tal tendência, no fim do século V, Gelásio escreveu suas cartas e tratados em que formulou a outra grande solução, qual seja, a dos dois poderes em equilíbrio. Esse equilíbrio funcionou no Ocidente enquanto a tarefa de expansão e consolidação civilizacional ofereceu interesses paralelos às organizações eclesiásticas e civis. Mas a tensão entre os dois tipos de verdade tornou-se visível tão logo foi atingido um certo grau de saturação civilizacional. Quando a igreja, na esteira da reforma cluniacense, reafirmou sua substância espiritual e tentou afastar-se de seus envolvimentos civis, a conseqüência foi a luta pela investidura. Por outro lado, quando os movimentos sectários gnósticos ganharam impulso no século XII, a igreja, através da Inquisição, cooperou com o poder civil na perseguição dos hereges; assim fazendo, inclinou-se fortemente em direção a sua função como agente da *theologia civilis* e, por conseguinte, negou sua essência como representante da *civitas Dei* na história. Finalmente, a tensão atingiu o ponto de rutura quando essas diversas igrejas cismáticas e movimentos gnósticos entraram em competição violenta pela representação existencial. O vácuo tornou-se então manifesto nas guerras civis religiosas.

Hobbes entendeu que a ordem pública era impossível sem uma teologia civil inquestionável. A grande e permanente contribuição do *Leviatã* é ter esclarecido esse ponto, mas o autor foi menos feliz ao tentar preencher o vácuo estabelecendo o Cristianismo como a teologia civil inglesa. Hobbes podia contemplar essa idéia porque presumia que o Cristianismo, se adequadamente interpretado, era idêntico à verdade da sociedade que ele desenvolvera nas duas primeiras partes do *Leviatã*. Ele negava a existência de uma tensão entre a verdade da alma e a verdade da sociedade; o conteúdo da Escritura, em sua opinião, coincidia em substância com a verdade de Hobbes. Com base nessa premissa, ele podia permitir-se a idéia de resolver uma crise de proporções histórico-mundiais mediante a oferta de conselhos abalizados a qualquer soberano que se mostrasse disposto a recebê-los. "Tenho alguma esperança" — disse ele — "de que, em algum momento, esses meus escritos cairão nas mãos de um soberano que os lerá ele próprio (pois são sucintos e, creio eu, claros), sem a ajuda de qualquer intérprete interessado ou invejoso; e, pelo exercício de sua integral soberania, ao proteger o ensino público de seu conteúdo, converterá esta verdade especulativa em realidade política"[25]. Hobbes viu-se no papel de Platão, à busca de um rei que adotasse a nova verdade e a inculcasse no povo. A educação do povo constituía parte essencial de seu programa. Hobbes não contava com a força do governo para suprimir os movimentos religiosos. Sabia que a ordem pública só era genuína se o povo a aceitasse livremente e que a livre aceitação só era possível se o povo entendesse a obediência ao representante público como seu dever de conformidade com a lei eterna. Se o povo desconhecesse essa lei, consideraria a punição pela rebelião como um "ato de hostilidade, o qual, quando ele se sentir suficientemente forte, tentará evitar por meio de atos de hostilidade". Por conseguinte, Hobbes declarava ser um dever do soberano remediar a ignorância do povo através da informação apropriada. Se isso fosse feito, haveria esperança de que seus princípios "tornassem a constituição, exceto pela violência externa, perene"[26]. No entanto, por sua idéia de abolir as tensões da história pela divulgação de uma nova verdade, Hobbes revela suas próprias intenções gnósticas; a tentativa de congelar a

25. Hobbes, *op. cit.*, cap. XXXI, p. 241.
26. Ibid., cap. XXX, pp. 220 e seguintes.

história numa constituição perene é um exemplo da classe geral de tentativas gnósticas de congelar a história num reino eterno e final neste mundo.

A idéia de resolver as dificuldades da história pela concepção de uma constituição eterna só faria sentido se a fonte dessas dificuldades, isto é, a verdade da alma, deixasse de agitar o homem. Hobbes, na verdade, simplificou a estrutura da política ao descartar a verdade antropológica e soteriológica. Trata-se de um desejo compreensível por parte de um homem que aspira à paz: sem dúvida, as coisas seriam bem mais simples sem a filosofia e o Cristianismo. Mas, como se pode descartá-los, sem anular as experiências de transcendência que pertencem à natureza do homem? Hobbes também soube resolver esse problema: ele aperfeiçoou o homem criado por Deus, criando um homem desprovido dessas experiências. Nesse ponto, contudo, estamos penetrando nas altas camadas do mundo de fantasias do gnosticismo. Esse empreendimento adicional de Hobbes precisa ser colocado no contexto mais amplo da crise ocidental, que será objeto da última destas exposições.

VI

O FIM DA MODERNIDADE

1

HOBBES discernira na falta de uma *theologia civilis* a fonte das dificuldades sofridas pelo estado inglês durante a crise puritana. Os vários grupos envolvidos na guerra civil estavam tão fanaticamente empenhados em conseguir que a ordem pública representasse o tipo correto de verdade transcendente que a ordem existencial da sociedade corria o risco de desmoronar em meio à confusão. Este era certamente o momento apropriado para redescobrir a visão platônica de que a sociedade deve existir como um *cosmion* ordenado, como representante da ordem cósmica, antes que se possa permitir o luxo de também representar a verdade da alma. A representação da verdade da alma no sentido cristão é função da igreja, e não da sociedade civil. Caso diversas igrejas e seitas comecem a lutar pelo controle da ordem pública, se nenhuma delas for suficientemente forte para obter uma vitória inequívoca, o único resultado lógico é que, pela autoridade existencial do representante público, todas serão relegadas à posição de associações privadas dentro da sociedade. Esse problema da existência foi mencionado diversas vezes no curso das presentes exposições, exigindo agora uma elucidação sumária antes que a idéia hobbesiana do homem seja apresentada e avaliada. A análise começara a partir dos pontos já fixados.

O Cristianismo deixou em sua esteira o vácuo da esfera natural desdivinizada da existência política. Na situação concreta do fim do Império Romano e do início das fundações políticas ocidentais, esse vácuo não constituiu fonte importante de dificuldades enquanto o mito do império não foi seriamente perturbado pela consolidação dos reinos nacionais e enquanto a igreja foi o fator civilizador predominante na evolução da sociedade ocidental, permitindo que o Cristianismo funcionasse de fato como uma teologia civil. Todavia, tão logo se atingiu certo ponto de saturação civilizacional, quando se formaram centros de cultura laica nas cortes e nas cidades, quando aumentou o número de funcionários leigos competentes junto às administrações reais e aos governos das cidades, tornou-se inteiramente claro que os problemas de existência histórica de uma sociedade não terminavam com a espera do fim do mundo. A ascensão do gnosticismo nessa encruzilhada crítica aparece agora, sob nova luz, como a formação incipiente de uma teologia civil ocidental. A imanentização do *eschaton* cristão tornou possível dotar a sociedade, em sua existência natural, de um significado que o Cristianismo lhe negara. E o totalitarismo de nosso tempo deve ser entendido como o fim da estrada percorrida pelos gnósticos na busca de uma teologia civil.

No entanto, a experiência gnóstica no campo da teologia civil envolvia grandes perigos, resultantes de seu caráter híbrido de derivativo cristão. O primeiro desses

perigos já foi discutido: trata-se da tendência do gnosticismo de suplantar, e não suplementar, a verdade da alma. O movimentos gnósticos não se satisfaziam em preencher o vácuo da teologica civil, mas tendiam a abolir o Cristianismo. Nos estágios iniciais do movimento, o ataque ainda era disfarçado como uma "espiritualização" ou "reforma" cristãs; nas fases posteriores, com a imanentização mais radical do *eschaton*, o movimento tornou-se abertamente anticristão. Conseqüentemente, onde quer que os movimentos gnósticos tenham prosperado, destruíram a verdade da alma aberta, arruinando toda uma área de realidade diferenciada que fora conquistada pela filosofia e pelo Cristianismo. E, mais uma vez, cumpre recordar que o avanço do gnosticismo não representa um retorno ao paganismo. Nas civilizações pré-cristãs, a verdade que se diferenciou com a abertura da alma estava presente sob a forma de experiências compactas; nas civilizações gnósticas, a verdade da alma não retorna a seu estado de compactação, e sim é totalmente reprimida. Essa repressão da fonte autêntica da ordem na alma é a causa da deprimente atrocidade dos governos totalitários ao lidar com os seres humanos tomados individualmente.

O resultado peculiarmente repressivo do crescimento do gnosticismo na sociedade ocidental sugere o conceito de um ciclo civilizacional de proporções histórico-mundiais. O que emerge são os contornos de um imenso ciclo, que transcende os ciclos de cada civilização. O ápice desse ciclo estaria representado pelo surgimento de Cristo; as mais avançadas civilizações pré-cristãs formariam o ramo ascendente, enquanto as civilizações gnósticas modernas constituiriam o ramo descendente. As mais avançadas civilizações pré-cristãs progrediram da compactação da experiência rumo à diferenciação da alma como centro de percepção da transcendência; e, na área civilizacional mediterrânea, essa evolução culminou no máximo de diferenciação, através da revelação do *Logos* na história. Na medida em que as civilizações pré-cristãs avançaram rumo ao ponto máximo do advento, sua dinâmica pode ser chamada de "adventícia". As civilizações gnósticas modernas revertem essa tendência rumo à diferenciação e, na medida em que se afastam do ponto máximo, sua dinâmica pode ser chamada de "recessiva". Conquanto a civilização ocidental tenha seu próprio ciclo de crescimento, florescimento e declínio, ela deve ser considerada — devido à ascensão do gnosticismo ao longo de sua evolução — como o ramo declinante do ciclo maior de advento e recessão.

Essas reflexões abrem a perspectiva da dinâmica futura da civilização. O gnosticismo moderno está longe de haver esgotado seu impulso. Pelo contrário, na variante do marxismo, está expandindo prodigiosamente sua área de influência na Ásia, enquanto outras variantes do gnosticismo, tais como o progressivismo, positivismo e o cientificismo, estão penetrando em outras áreas sob o nome de "ocidentalização" e desenvolvimento dos países atrasados. Pode-se dizer mesmo que, na própria sociedade ocidental, o impulso não se esgotou, pois nossa "ocidentalização" continua a crescer. Diante dessa expansão em escala mundial, é necessário afirmar o óbvio: a natureza humana não muda. O fechamento da alma do gnosticismo moderno pode reprimir a verdade da alma, bem como as experiências que se manifestam na filosofia e no Cristianismo, mas não consegue remover a alma e sua transcendência da estrutura da realidade. Por isso, impõe-se a pergunta: quanto tempo poderá durar a repressão? E que acontecerá quando a repressão prolongada e severa levar a uma explosão? É válido fazer tais indagações com respeito à dinâmica do futuro, porque elas derivam de uma aplicação metodologicamente correta da teoria a um componente observado da civilização contemporânea. No entanto, não seria válido entregar-se às especulações acerca da forma que tomará

a explosão, além da presunção razoável de que a reação contra o gnosticismo terá escala mundial, como o teve sua expansão. O número de complicadores é tão grande que qualquer predição se torna inútil. Até mesmo com relação a nossa própria civilização ocidental não se pode ir muito além de assinalar que o gnosticismo, a despeito de sua ruidosa ascendência, está longe de haver dominado todo o campo; que a tradição clássica e cristã da sociedade ocidental permanece bem viva; que a formação da resistência espiritual e intelectual contra o gnosticismo em todas as suas variantes é um fator notável em nossa sociedade; que a reconstrução da ciência do homem e da sociedade é um dos acontecimentos marcantes da última metade de século e, visto retrospectivamente a partir de um ponto no futuro, talvez venha a surgir como o mais importante acontecimento de nosso tempo. Ainda menos pode ser dito, por razões óbvias, acerca da provável reação da tradição cristã contra o gnosticismo no império soviético. E nada sobre a maneira pela qual as civilizações chinesa, hindu, islâmica e primitivas reagirão a uma prolongada exposição à devastação e repressão gnósticas. Apenas com respeito a um ponto é possível fazer uma conjetura razoável, qual seja, a data da explosão. Naturalmente, a data no tempo objetivo é bastante impredizível, mas o gnosticismo contém um fator autodestrutivo, o qual torna pelo menos provável que a data esteja menos distante do que se poderia imaginar à luz do poder gnóstico no momento. Esse fator autodestrutivo constitui o segundo perigo do gnosticismo como teologia civil.

2

O PRIMEIRO perigo era a destruição da verdade da alma. O segundo perigo está intimamente relacionado com o primeiro. Como o leitor se recorda, a verdade do gnosticismo é viciada pela imanentização falaciosa do *eschaton* cristão. Essa falácia não constitui simplesmente um erro teórico com relação ao significado do *eschaton*, cometido por esse ou aquele pensador, quem sabe uma questão de escolas. Com base nessa falácia, pensadores gnósticos, líderes e seus seguidores interpretam uma sociedade concreta e sua ordem como um *eschaton*; e, na medida em que aplicam sua construção falaciosa a problemas sociais concretos, eles representam erroneamente a estrutura da realidade imanente. A interpretação escatológica da história resulta numa falsa imagem da realidade, e os erros relativos à estrutura da realidade têm efeitos práticos quando se faz da falsa concepção uma base para a ação política. Especificamente, a falácia gnóstica destrói a mais antiga sabedoria da humanidade com respeito ao ritmo do crescimento e do declínio que constitui o destino de todas as coisas sob o sol. Como diz o *Qohélet*:

> "Para tudo há um tempo,
> Para cada coisa há um momento debaixo dos céus:
> Há tempo para nascer, e tempo para morrer".

E, refletindo sobre a condição finita do conhecimento humano, o *Qohélet* prossegue dizendo que a mente do homem não pode compreender "a obra divina de um extremo ao outro"[1]. O que nasce, um dia terminará, e o mistério desse fluxo do ser

1. Eclesiastes, 3:1 — 2 e 3: 11.

é impenetrável. Esses são os dois grandes princípios que regem a existência. A especulação gnóstica sobre o *eidos* da história, entretanto, não apenas ignora esses princípios, mas os perverte, transformando-os em seus opostos. A idéia do reino final presume uma sociedade que existirá sem ter fim, enquanto o mistério do fluxo é resolvido através do conhecimento especulativo de seu objetivo. Assim, o gnosticismo produziu o que se poderia chamar de contraprincípios aos princípios da existência; e, na medida em que esses princípios determinam uma imagem da realidade para as massas que neles crêem, geram um mundo de fantasia que é, ele próprio, uma força social da maior importância da motivação das atitudes e ações das massas gnósticas e de seus representantes.

O fenômeno de um mundo de fantasia, baseado em princípios definidos, exige uma explicação. Dificilmente seria possível existir um fenômeno histórico de massas a menos que estivesse enraizado num impulso experiental básico. O gnosticismo, na qualidade de mundo de fantasia contra-existencial, talvez possa ser tornado inteligível como a expressão extrema de uma experiência universalmente humana: o horror à existência e o desejo de escapar dela. Especificamente, o problema pode ser colocado nos seguintes termos: uma sociedade, ao existir, interpreta sua ordem como parte de uma ordem transcendente do ser. Todavia, essa auto-interpretação da sociedade como espelho da ordem cósmica é parte da própria realidade social. A sociedade ordenada, juntamente com sua autocompreensão, permanece uma onda na corrente do ser; a *polis* de Ésquilo, com seu ordenamento dado pela *Dike*, é uma ilha num mar de desordem demoníaca, mantendo-se precariamente em existência. Somente a ordem de uma sociedade existente é inteligível; sua própria existência é ininteligível. A articulação bem sucedida de uma sociedade é possível graças a circunstâncias favoráveis; e pode ser anulada por circunstâncias desfavoráveis, como, por exemplo, o surgimento de um poder mais forte, voltado para a conquista. A *fortuna secunda et adversa* é a deusa sorridente e terrível que governa esse reino da existência. A casualidade da existência, sem direito ou razão, é um horror demoníaco, difícil de ser suportado até pelos fortes de espírito e dificilmente suportável pelas almas delicadas que não podem viver sem acreditar que merecem viver. Por isso, é razoável supor que em toda sociedade está presente, em graus variáveis de intensidade, a inclinação para estender o significado de sua ordem ao fato mesmo de sua existência. Sobretudo quando uma sociedade tem longa e gloriosa história, sua existência será tomada como algo indiscutível, como parte da ordem das coisas. Torna-se inimaginável que tal sociedade possa simplesmente deixar de existir. E, quando sofre um grande golpe simbólico — como o foi, por exemplo, a queda de Roma em 410 —, por toda a *orbis terrarum* ouve-se um gemido, como se houvesse chegado o fim do mundo.

Portanto, em toda sociedade está presente uma inclinação para estender o significado da ordem ao fato da existência, mas nas sociedades predominantemente gnósticas essa extensão é elevada à condição de um princípio de auto-interpretação. Essa mudança — de um estado de espírito, em que se aceitava a existência como um dado, para um princípio — determina um novo padrão de comportamento. No primeiro caso, pode-se falar de uma inclinação para não levar em conta a estrutura da realidade, para se deixar envolver pela doçura da existência, de um declínio da moralidade cívica, da cegueira perante perigos óbvios e da relutância em enfrentá-los com toda a seriedade. Trata-se do estado de espírito das sociedades muito maduras em estágio de desintegração, que não mais se dispõem a lutar por sua existência. No segundo caso, isto é, no caso gnóstico, a situação psicológica é inteiramente diversa. No gnosticismo, o não-reconhecimento da realidade é uma questão

de princípio; nesse caso, dever-se-ia antes falar de uma inclinação para permanecer consciente da casualidade da existência, malgrado o fato de que tal casualidade não é admitida como um problema no mundo de fantasia gnóstico; a fantasia tampouco prejudica a responsabilidade cívica ou a disposição de lutar bravamente em caso de emergência. A atitude para com a realidade permanece enérgica e ativa, mas se torna impossível pôr em foco a realidade e a ação sobre o real: a imagem é toldada pelo sonho gnóstico. O resultado é um estado penumapatológico da mente, muito complexo, que Hooker esboçou ao traçar o retrato do puritano.

No entanto, o estudo do fenômeno em suas variedades contemporâneas tornou-se muito mais difícil do que ao tempo de Hooker. No século XVI, o mundo de fantasia e o mundo real ainda eram mantidos terminologicamente separados através do simbolismo cristão dos dois mundos. A enfermidade, em sua variedade especial, podia ser facilmente diagnosticada porque o próprio paciente tinha a suprema consciência de que o novo mundo não era aquele no qual ele realmente vivia. Com a imanentização radical, o mundo de sonho mesclou-se terminologicamente com o mundo real; a obsessão de substituir o mundo da realidade pelo mundo transfigurado de fantasia transformou-se na obsessão do mundo único, em que os sonhadores adotam o vocabulário da realidade ao mesmo tempo em que alteram sem significado, como se o sonho fosse realidade.

Uma ilustração mostrará a natureza da dificuldade. Nas éticas clássica e cristã, a primeira das virtudes morais é a *sophia* ou *prudentia*, porque, sem uma compreensão adequada da estrutura da realidade, incluindo a *conditio humana*, torna-se praticamente impossível a ação moral com a coordenação racional dos meios e dos fins. No mundo de sonho gnóstico, por outro lado, o não-reconhecimento da realidade constitui o primeiro princípio. Em conseqüência, tipos de ação que seriam considerados moralmente insanos no mundo real, pelos efeitos reais que deles resultam, serão considerados morais no mundo de fantasia, porque visam um efeito inteiramente diverso. O hiato entre o efeito desejado e o efeito real será imputado não à imoralidade gnóstica de ignorar a estrutura da realidade, mas à imoralidade de alguma outra pessoa ou sociedade que não se comporta como deveria comportar-se de acordo com a concepção fantasiosa da relação de causa e efeito. A interpretação da insanidade moral como moralidade, e das virtudes da *sophia* e da *prudentia* como imoralidade, leva a uma confusão difícil de desfazer. A tarefa é dificultada pela presteza dos sonhadores em estigmatizar como imoral a tentativa de obter um esclarecimento crítico. Na verdade, praticamente todos os grandes pensadores políticos que reconheceram a estrutura da realidade — de Maquiavel aos nossos dias — foram caracterizados como imorais pelos intelectuais gnósticos, para não falar da brincadeira de salão dos liberais que criticam Platão e Aristóteles como fascistas. Por conseguinte, a dificuldade teórica é agravada por problemas pessoais. E não há dúvida de que o contínuo bombardeio de vituperação gnóstica contra a ciência política no sentido crítico afetou seriamente a qualidade do debate público acerca dos problemas políticos contemporâneos.

A identificação de sonho e realidade como uma questão de princípio produz efeitos práticos que podem parecer estranhos, mas nunca surpreendentes. Proíbe-se a exploração crítica da relação de causa e efeito na história; conseqüentemente, torna-se impossível a coordenação racional dos meios e fins na política. As sociedades gnósticos e seus líderes reconhecem os perigos a sua existência quando eles surgem mas tais perigos não são enfrentados por meio das ações apropriadas no mundo da realidade. São, isto sim, enfrentados mediante operações mágicas no mundo da fantasia, tais como desaprovação, condenação moral, declarações de

intenção, resoluções, apelos à opinião da humanidade, caracterização dos inimigos como agressores, abolição da guerra, propaganda em favor da paz mundial e do governo mundial, etc. A corrupção moral e intelectual que se expressa no somatório dessas operações mágicas pode impregnar uma sociedade da atmosfera estranha e fantasmagórica de um manicômio, como o experimentamos na crise ocidental de nossos dias.

Um estudo completo das manifestações de insanidade gnóstica na prática da política contemporânea extravasaria de muito os limites das presentes exposições. A análise deve concentrar-se no sintoma que melhor ilustra o caráter autodestrutivo da política gnóstica, isto é, o fato estranho de que exista um estado de beligerância contínuo quando todas as sociedades políticas, através de seus representantes, professam um ardente desejo de paz. Numa época em que a guerra é paz, e a paz guerra, parece útil,formular algumas definições para se ter certeza acerca do significado dos termos. Paz significará uma ordem temporária de relações sociais que expresse adequadamente o equilíbrio das forças existenciais. O equilíbrio pode ser perturbado por diversas causas, tais como crescimento populacional numa área e decréscimo em outra, avanços tecnológicos que favoreçam áreas bem dotadas das matérias-primas necessárias, mudanças nas rotas de intercâmbio, etc. Guerra significará o uso da violência com o objetivo de restaurar uma ordem equilibrada, quer mediante a repressão do aumento perturbador da força existencial, quer pelo reordenamento das relações sociais a fim de expressar adequadamente a nova relação entre as forças existenciais. Política significará a tentantiva de restaurar o equilíbrio de forças ou reajustar a ordem, por vários meios diplomáticos ou pela acumulação de forças dissuasórias, sem chegar à guerra. Essas definições não devem ser tomadas como a última palavra em matérias tão importantes como guerra, paz e política, mas simplesmente como uma declaração das regras que presidirão a formulação do problema que estamos tratando.

A política gnóstica é autodestrutiva no sentido de que as medidas que visam estabelecer a paz aumentam as perturbações que conduzem à guerra. A mecânica dessa autodestruição foi indicada acima, quando se descreveram as operações mágicas no mundo de fantasia. Se uma perturbação incipiente do equilíbrio não for contrabalançada pela ação política adequada no mundo da realidade, e se, pelo contrário, for enfrentada por meio de feitiços, tal perturbações pode atingir tais proporções que o recurso à guerra se torna inevitável. O exemplo óbvio é a ascensão do movimento nacional-socialista ao poder, primeiramente na Alemanha e depois em escala continental, enquanto o coro gnóstico proclamava sua indignação moral diante de feitos tão bárbaros e reacionários num mundo progressista — sem, contudo, levantar um dedo para reprimir a força ascendente por meio de um pequeno esforço político no momento oportuno. A pré-história da Segunda Guerra Mundial suscita a séria questão de saber se o sonho gnóstico não corroeu tão profundamente a sociedade ocidental a ponto de tornar impossível a política racional, deixando a guerra como único instrumento para ajustar as perturbações no equilíbrio das forças existenciais.

A condução da guerra e o período que a ela se seguiu infelizmente tendem a confirmar esse receio, ao invés de mitigá-lo. Se existe algum propósito na guerra, deve ser o de restaurar o equilíbrio de forças, e não o de agravar a perturbação; deve ser o de reduzir o excesso de força perturbador, e não a destruição da força a ponto de criar um novo vácuo de poder gerador de desequilíbrio. Não obstante, os políticos gnósticos colocaram o exército soviético no Elba, entregaram a China aos comunistas e desmilitarizaram a Alemanha e o Japão, ao mesmo tempo em que

desmobilizavam nosso próprio exército. Os fatos são bem conhecidos, mas talvez não se tenha suficiente consciência de que jamais na história da humanidade uma potência mundial usou a vitória com o propósito deliberado de criar um vácuo de poder que lhe era desvantajoso. E mais uma vez, como em contextos anteriores, é necessário advertir que um fenômeno dessa magnitude não pode ser explicado pela ignorância ou falta de inteligência. Essas políticas foram executadas como uma questão de princípio, com base nas premissas gnósticas fantasiosas acerca da natureza do homem, acerca de misteriosa evolução da humanidade rumo à paz e à ordem mundial, acerca da possibilidade de estabelecer uma ordem internacional em abstrato, sem relação com a estrutura do campo de forças existenciais, acerca de serem os exércitos as causas da guerra, e não as forças e agrupamentos que os formam e os põem em ação, etc. A enumeração da série de ações, bem como das premissas fantasiosas em que se baseiam, mostra que o contato com a realidade está, quando nada, seriamente prejudicado, e que o deslocamento patológico pelo mundo de sonho é bastante efetivo.

Além do mais, deve-se notar que o fenômeno único de uma grande potência criar um vácuo de poder que lhe é desvantajoso foi acompanhado pelo fenômeno igualmente único da conclusão militar da guerra sem a celebração de tratados de paz. Esse fenômeno adicional, bastante perturbador, também não pode ser explicado pela imensa complexidade dos problemas que exigiam solução. Mais uma vez é a obsessão fantasiosa que torna impossível aos representantes das sociedades gnósticas formular políticas que levem em conta a estrutura da realidade. Não pode haver paz, porque o sonho não pode ser transformado em realidade e a realidade ainda não rompeu o sonho. Obviamente, ninguém pode predizer que pesadelos de violência serão necessários para romper o sonho e muito menos como será a sociedade ocidental *au bout de la nuit*.

Assim, a política gnóstica é autodestrutiva na medida em que sua negligência para com a estrutura da realidade leva à guerra contínua. O sistema de guerras em cadeia só pode terminar de duas maneiras. Ou resultará em horríveis destruições físicas e nas concomitantes modificações revolucionárias da ordem social que escapam a qualquer conjetura razoável; ou, com a mudança natural das gerações, conduzirá ao abandono dos sonhos gnósticos antes que aconteça o pior. É nesse sentido que se deve entender a sugestão feita anteriormente no sentido de que o fim do sonho gnóstico talvez esteja mais próximo do que geralmente se imagina.

3

Essa exposição dos perigos do gnosticismo como teologia civil da sociedade ocidental talvez haja suscitado algumas dúvidas. A análise aplica-se inteiramente apenas às variedades progressivistas e idealistas prevalecentes nas democracias ocidentais; não se aplicaria tão bem às variedades ativistas que prevalecem nos impérios totalitários. Qualquer que seja a parcela de responsabilidade pela situação atual que se possa atribuir aos progressivistas e idealistas, a fonte mais formidável de perigo iminente parece residir nos ativistas. A íntima conexão entre os dois perigos, por conseguinte, exige esclarecimento — tanto mais quanto os representantes das duas variedades de gnosticismo são antagonistas em luta no mundo inteiro. A ná-

lise dessa questão adicional pode perfeitamente usar como prefácio os pronunciamentos de um famoso intelectual liberal a respeito do problema do comunismo:

"Lenin estava certamente com razão quando buscou o objetivo de construir seu céu na terra e inscrever os preceitos de sua fé no tecido interno de uma humanidade universal. Ele também estava sem dúvida certo ao reconhecer que a guerra é o prelúdio da paz, e que é inútil supor que se possa alterar a tradição de incontáveis gerações, dir-se-ia, da noite para o dia"[2].

"O poder de qualquer religião sobrenatural para construir essa tradição desapareceu; a acumulação da pesquisa científica desde Descartes foi fatal para sua autoridade. Portanto, é difícil imaginar sobre que bases pode ser reconstruída a tradição civilizada exceto sobre a idéia em que a Revolução Russa se fundamentou. Ela corresponde, abstração feita do elemento sobrenatural, ao mesmo clima no qual o Cristianismo se tornou a religião oficial do Ocidente"[3].

"Na verdade, em certo sentido é válido dizer que o princípio russo tem maior alcance do que o cristão, uma vez que busca a salvação das massas através da realização nesta vida, dando por isso novo ordenamento ao mundo real que conhecemos[4]."

Poucas passagens poderiam revelar mais claramente a situação do intelectual liberal de nosso tempo. A filosofia e o Cristianismo estão além de seu raio de experiência. A ciência, além de constituir um instrumento para dominar a natureza, é algo que o faz suficientemente sofisticado a ponto de não acreditar em Deus. O céu será construído na terra. A auto-salvação, a tragédia do gnosticismo que Nietzsche sofreu com intensidade máxima até que sua alma se quebrou, é uma realização da vida que chega a cada homem com a sensação de que ele está contribuindo para a sociedade de acordo com sua capacidade, compensada pelo salário ao fim do mês. Não há qualquer problema relativo à existência na sociedade exceto a satisfação imanente das massas. A análise política indica quem será o vencedor, de modo que o intelectual possa, no momento oportuno, conseguir um emprego como teólogo da corte no império comunista. E as pessoas espertas poderão acompanhá-lo em suas hábeis manobras para conservar-se na crista da onda do futuro. A situação é hoje bastante conhecida e dispensa maiores comentários. É o caso dos paracletos menores em que o espírito se agita; que sentem o dever de desempenhar um papel público e de servir como professores para a humanidade; que de boa fé substituem seu conhecimento crítico por suas convicções; e, com a consciência inteiramente tranquila, expressam opiniões acerca de problemas que estão fora de seu alcance. Além disso, não se deve negar a consistência e honestidade imanentes dessa transição do liberalismo para o comunismo; se o liberalismo for entendido como a salvação imanente do homem e da sociedade, o comunismo é certamente sua expressão mais radical. Trata-se de uma evolução que já fora prenunciada pela fé de John Stuart Mill no advento último do comunismo para a humanidade.

Em linguagem mais técnica, o problema pode ser formulado da seguinte forma. As três variedades possíveis de imanentização — teleológica, axiológica e ativista — não constituem apenas três tipos coordenados, mas se relacionam umas às outras dinamicamente. Em cada onda do movimento gnóstico, as variedades pro-

2. Harold J. Laski, *Faith, Reasson and Civilization: An Essay in Historical Analysis* (Nova York: Viking Press, 1944), p. 184.
3. *Ibid.*, p. 51.
4. *Ibid.*, p. 143.

gressista e utópica tenderão a formar a ala direita, deixando boa parte da perfeição final à evolução gradual e à acomodação da tensão entre as conquistas reais e o ideal; a variedade ativista tenderá a formar a ala esquerda, agindo violentamente na busca da realização completa do reino perfeito. A distribuição dos crentes entre a direita e a esquerda será em parte determinada por equações pessoais, como entusiasmo, temperamento e consistência; todavia, para outras pessoas, talvez a maioria, a distribuição será determinada por sua relação com o meio civilizacional em que ocorre a revolução gnóstica. Pois não se deve esquecer jamais que a sociedade ocidental não é inteiramente moderna, e sim que a modernidade é um tumor dentro dela, em oposição à tradição clássica e cristã. Se só existisse o gnosticismo na sociedade ocidental, o movimento em direção à esquerda seria irresistível por pertencer à lógica da imanentização, já tendo-se consumado há muito tempo. No entanto, o fato é que as grandes revoluções ocidentais do passado, após sua lógica guinada para a esquerda, retornaram a uma ordem pública que refletia o equilíbrio das forças sociais no momento, juntamente com seus interesses econômicos e tradições civilizacionais. O receio ou a esperança, dependendo do caso, de que as revoluções "parciais" do passado serão seguidas pela revolução "radical" e pelo estabelecimento do reino final baseia-se na premissa de que as tradições da sociedade ocidental estão agora suficientemente arruinadas e que as famosas massas estão prontas para dar o bote fatal[5].

Por conseguinte, a dinâmica do gnosticismo desenvolve-se ao longo de duas linhas. Na dimensão da profundidade histórica, o gnosticismo move-se da imanentização parcial dos meados da Idade Média para a imanentização radical da atualidade. E, com cada onda e erupção revolucionária, ele se move da direita para a esquerda. Entretanto, a tese de que essas duas linhas da dinâmica devem agora encontrar-se de acordo com sua lógica interna, de que a sociedade ocidental está madura para cair no comunismo, de que o curso da história ocidental é determinado pela lógica de sua modernidade e por nada mais — essa tese é uma instância impertinente da propaganda gnóstica no que ela tem de mais tolo e corrupto, nada tendo a ver certamente com o estudo crítico da política. Contra essa tese cabe apontar diversos fatos hoje obscurecidos porque o debate está dominado por clichês liberais. Em primeiro lugar, o movimento comunista na própria sociedade ocidental, onde quer que teve de depender apenas de seu apelo de massas sem a ajuda do governo soviético, não chegou a nada. O único movimento gnóstico ativista que alcançou um grau notável de sucesso foi o movimento nacional-socialista, em base nacional limitada; e a natureza suicida desse êxito ativista é amplamente testemunhada pela abominável corrupção interna do regime enquanto durou e pelas ruínas das cidades alemãs. Em segundo lugar, a situação atual do Ocidente diante do perigo soviético, na medida em que decorre da criação do vácuo de poder anteriormente descrito, não se deve ao comunismo. O vácuo de poder foi criado livremente pelos governos democráticos ocidentais, do alto de uma vitória militar, sem sofrer a pressão de ninguém. Em terceiro lugar, o fato de que a União Soviética seja uma grande potência em expansão no Continente europeu nada tem a ver com o comunismo. A extensão atual do império soviético, englobando as nações satélites, corresponde em linhas gerais ao programa de um império eslavo sob hegemonia russa, tal como proposto, por exemplo, por Bakunin a Nicolau I. É perfei-

5. Os conceitos de revolução "parcial" e "radical" foram desenvolvidas por Karl Marx na obra *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung (1843), Vol. I: *Gesamtausgabe*, p. 617.

tamente concebível que um império hegemônico russo não comunista tivesse hoje as mesmas dimensões do império soviético, constituindo perigo ainda maior pela possibilidade de estar mais solidamente consolidado. Em quarto lugar, o império soviético, conquanto seja uma potência formidável, não põe em perigo a Europa Ocidental ao nível da força material. Estatísticas elementares mostram que a força de trabalho, os recursos naturais e o potencial industrial da Europa Ocidental são comparáveis a qualquer força que o império soviético possa reunir — sem contar com nosso próprio poder nos bastidores. O perigo nasce estritamente do particularismo nacional e da paralisante confusão moral e intelectual.

Assim, o problema do perigo comunista recai sobre o problema da paralisia ocidental e da política autodestrutiva gerada pelo sonho gnóstico. As passagens citadas acima mostram a fonte da dificuldade. O risco de derrapar da direita para a esquerda é inerente à natureza do sonho; na medida em que o comunismo é um tipo mais radical e consistente de imanentização do que o progressivismo ou o utopismo social, tem a seu favor a *logique du coeur*. As sociedades ocidentais gnósticas encontram-se num estado de paralisia intelectual e emocional porque não é possível empreender qualquer crítica fundamental do gnosticismo esquerdista sem arrancar o gnosticismo de direita de seu curso. No entanto, as grandes revoluções experienciais e intelectuais são lentas e exigem a passagem pelo menos de uma geração. Não se pode ir além da formulação das condições do problema. Haverá um perigo comunista latente, nas mais favoráveis condições externas, enquanto forem estigmatizados como "reacionários" o reconhecimento da estrutura da realidade, o cultivo das virtudes da *sophia* e da *prudentia*, a disciplina do intelecto e o desenvolvimento da cultura teórica e da vida do espírito; enquanto o desrespeito pela estrutura da realidade, a ignorância dos fatos, a construção falaciosa e a falsificação da história, o opinar irresponsável com base em convicções sinceras, o analfabetismo filosófico, o embotamento espiritual e a sofisticação agnóstica forem consideradas virtudes do homem, cuja posse abre as portas ao êxito público. Em suma, enquanto civilização for reação, e insanidade moral for progresso.

4

A FUNÇÃO do gnosticismo como teologia civil da sociedade ocidental, sua destruição da verdade da alma e sua negligência para com os problemas da existência foram apresentadas em suficiente pormenor para que fique nítida a importância fatal do problema. A análise pode retornar agora ao grande pensador que descobriu sua natureza e buscou resolvê-lo por meio da teoria da representação. No século XVII, a existência da sociedade nacional inglesa corria o risco de ser destruída pelos revolucionários gnósticos, como hoje, em escala maior, existe o perigo de que a sociedade ocidental seja inteiramente destruída. Hobbes buscou enfrentar o perigo concebendo uma teologia civil que fazia da ordem da sociedade existente a verdade que ela representava — ao lado da qual nenhuma outra verdade poderia ser sustentada. Tratava-se de uma idéia eminentemente sensata na medida em que se concentrava nos dados da existência, que fora tão completamente negligenciada pelos gnósticos. Entretanto, o valor prático da idéia baseava-se na premissa de que a verdade transcendente que os homens buscavam representar em suas sociedades, após

ter a humanidade vivido as experiências da filosofia e do Cristianismo, podia, por sua vez, ser desprezada. Contra os gnósticos, que não desejavam que a sociedade existisse exceto se sua ordem representasse um tipo específico de verdade, Hobbes insistia que qualquer ordem servia, desde que assegurasse a existência da sociedade. A fim de tornar válida essa premissa, ele tinha de criar sua nova idéia do homem. A natureza humana encontraria realização na própria existência, devendo ser negado o propósito do homem além da existência. Hobbes opunha à imanentização gnóstica do *eschaton*, que ameaçava a existência, uma imanência radical da existência, que negava o *eschaton*.

O resultado desse esforço foi ambivalente. A fim de manter sua posição contra as combativas igrejas e seitas, Hobbes tinha de negar que o zelo desses grupos fosse inspirado, ainda que erroneamente, na busca da verdade. A luta desses grupos tinha de ser interpretada, em termos de existência imanente, como a expressão incontida da ânsia pelo poder, revelando-se sua alegada preocupação religiosa como uma máscara para esconder a ânsia existencial. No desdobramento da análise, Hobbes demonstrou ser um dos maiores psicólogos de todos os tempos: suas conquistas, ao desmascarar o *libido dominandi* que se escondia sob o manto do zelo religioso e do idealismo reformista, são tão sólidas hoje como o eram ao tempo em que foram formuladas. Todavia, essa magnífica conquista psicológica teve um alto preço. Hobbes diagnosticou corretamente o elemento corruptor da paixão na religiosidade dos gnósticos puritanos. Entretanto, não interpretou a paixão como a fonte de corrupção na vida do espírito, mas sim a vida do espírito como o extremo da paixão existencial. Por isso, não pôde interpretar a natureza do homem a partir da posição privilegiada do máximo de diferenciação através das experiências da transcendência, de tal modo que a paixão — e sobretudo a paixão fundamental, a *superbia* — pudesse ser compreendida como o perigo sempre presente da queda com relação à verdadeira natureza; pelo contrário, teve de interpretar a vida de paixão como a natureza do homem, de tal forma que os fenômenos da vida espiritual aparecessem como extremos da *superbia*.

De acordo com essa concepção, a natureza genérica do homem deve ser estudada em termos das paixões humanas; os objetos da paixão não constituem matéria válida de estudo[6]. Essa é a contraposição fundamental à filosofia moral clássica e cristã. A ética aristotélica inicia-se com os propósitos da ação e explora a ordem da vida humana em termos do ordenamento de todas as ações com vistas a um propósito superior, o *summum bonum;* Hobbes, em contraste, insiste em que não existe qualquer *summum bonum,* "tal como se diz nos livros dos velhos filósofos morais"[7]. Com a desaparição do *summum bonum,* todavia, perde-se também a fonte da ordem na vida humana; e não apenas na vida do indivíduo, mas também na vida da sociedade, pois, como o leitor se recorda, a ordem da vida em comunidade depende da *homonoia,* no sentido aristotélico e cristão, isto é, da participação no *nous* comum. Portanto, Hobbes confrontou-se com o problema de construir uma ordem social feita de indivíduos isolados, que não estão orientados em direção a um propósito comum, mas motivados apenas por suas paixões pessoais.

Os pormenores da construção são bem conhecidos, bastando relembrar os pontos principais. Para Hobbes, a felicidade humana é uma progressão contínua de um objeto para outro. O objeto do desejo do homem "não é ter prazer uma

6. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Blackwell), Introdução, p. 6.
7. *Ibid.*, Cap. XI, p. 63.

única vez e num único momento, mas assegurar, para sempre, a realização dos desejos futuros"[8]. "Por isso, em primeiro lugar, coloco como inclinação geral de toda a humanidade um desejo perpétuo e incansável de obter o poder para alcançar maior poder, que só termina na morte"[9]. Uma multidão de homens não é uma comunidade, mas um campo aberto de impulsos de poder em competição uns com os outros. Por conseguinte, o impulso original de poder é agravado pela desconfiança do competidor e pela ânsia de comprazer-se na superação de outro homem[10]. "Devemos supor que essa corrida não tem outro fim, outro prêmio, senão o de chegar na dianteira". E, nessa corrida, "ser continuamente ultrapassado é a infelicidade. Superar continuamente o próximo é a felicidade. Abandonar a pista é morrer".[11] A paixão agravada pela comparação é o orgulho[12]. E esse orgulho pode tomar várias formas, das quais a mais importante para a análise da política era, segundo Hobbes, o orgulho de ter inspirações divinas ou, em geral, de estar de posse da verdade indubitável. Tal orgulho em excesso é loucura[13]. "Se algum homem num manicômio mantiver com você uma conversa sensata e, na saída, você desejar saber quem ele é, a fim de que em outra ocasião possa gozar de seu convívio; e se ele lhe disser que é Deus, o Pai, creio que você não precisará confirmar sua loucura por qualquer atitude extravagante"[14]. Se essa loucura se torna violenta e os possuidores da inspiração tentam impô-la aos demais, o resultado para a sociedade será "o clamor sedicioso de uma nação em crise"[15].

Uma vez que Hobbes não reconhece fontes de ordem na alma, a inspiração só pode ser exorcizada por uma paixão ainda mais forte que o orgulho de um paracleto — o medo da morte. A morte é o grande mal; e se a vida não puder ser ordenada pela orientação da alma em direção ao *summun bonum*, a ordem terá de ser motivada pelo medo do *summum malum*[16]. Do medo mútuo nasce a disposição de submeter-se ao governo por meio de um contrato. Quando as partes contratantes concordam em ter um governo, "conferem toda sua força e poder a um homem, ou assembléia de homens, capaz de reduzir todas as suas vontades, pela pluralidade das vozes, a uma vontade[17]".

A perspicácia de Hobbes transparece perfeitamente em sua compreensão de que o simbolismo contratual por ele usado, de acordo com as convenções do século XVII, não é a essência da matéria. A combinação de indivíduos numa comunidade sob um soberano pode-se expressar de forma legal, mas essencialmente constitui uma transformação psicológica das pessoas que assim se combinam. A concepção hobbesiana do processo pelo qual uma sociedade política passa a existir está bem próxima da idéia de Fortescue acerca da criação de um novo *corpus mysticum* mediante a erupção de um povo. As partes contratantes não criam um governo que os

---

8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, p. 64.
10. *Ibid.*, Cap. XIII, p. 81.
11. Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politics*, ed. Ferdinand Tönnies (Cambridge, 1928), Parte I, Cap. IX, Seção 21.
12. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cap. VIII, p. 46.
13. *Ibid.*, pp. 46-47.
14. *Ibid.*, pp. 47-48.
15. *Ibid.*, p. 47.
16. Thomas Hobbes, *De homine*, Cap. XI, Art. 6; *De cive*, Cap. I, Art. 7. Acerca do problema do medo da morte como o *summum malum*, ver Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1934).
17. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cap. XVII, p. 112.

represente como indivíduos em separado; no ato da contratação, deixam de ser pessoas autogovernadas e combinam seus impulsos de poder numa nova pessoa, a comunidade; o portador dessa pessoa, seu representante, é o soberano.

Essa construção exigiu algumas distinções acerca do significado do termo "pessoa". "Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como dele próprio, quer como representando as palavras e ações de outro indivíduo ou de qualquer outra coisa." Quando se representa a si próprio, é uma pessoa natural; quando representa a outrem, é chamado de pessoa artificial. O significado de pessoa é referido ao *persona* do latim e ao *prosopon* do grego, como a face, a aparência externa ou máscara do ator em cena. "De tal forma que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco quanto na conversação normal; e impersonar é representar, a si próprio ou a outrem"[18].

Esse conceito de pessoa permite a Hobbes separar o mundo visível das palavras e ações representativas do mundo invisível dos processos da alma; em conseqüência, as palavras e ações visíveis, que pertencerão sempre a um ser humano físico e definido, podem representar uma unidade de processos psíquicos que decorre da interação das almas humanas tomadas individualmente. Na condição natural, cada homem tem sua própria pessoa, no sentido de que suas palavras e ações representam o impulso de poder de suas paixões. Na condição civil, as unidades humanas de paixão são rompidas e fundidas numa nova unidade chamada de comunidade. As ações dos seres humanos individuais cujas almas se combinaram não podem representar a nova pessoa; seu portador é o soberano. A criação dessa pessoa da comunidade, insiste Hobbes, é "mais do que um consentimento ou acordo", como o sugeriria a linguagem contratual. As pessoas humanas individuais deixam de existir e se combinam numa única pessoa representada pelo soberano. "Esse é o processo de geração do grande Leviatã, ou, para falar de forma mais respeitosa, do *deus mortal* ao qual devemos, sob o *Deus imortal,* nossa paz e defesa". Os homens que participam do contrato concordam "em submeter suas vontades à vontade dele, e suas opiniões à opinião dele". A fusão das vontades constitui "a verdadeira unidade de todos", pois o deus mortal "dispõe de tanto poder e força que lhe foram conferidos que, pelo terror dessa capacidade, é capaz de formar a vontade de todos com vistas à paz interna e à ajuda mútua contra os inimigos externos"[19].

O estilo da construção é grandioso. Se se presume que a natureza humana nada mais é do que a existência apaixonada, desprovida dos recursos de ordenamento da alma, o horror da aniquilação será, sem dúvida, a paixão maior que força a submissão à ordem. Se o orgulho não pode curvar-se perante Dike ou ser redimido através da graça, deve ser subjugado pelo Leviatã, que "é o rei de todos os filhos de orgulho"[20]. Se as almas não podem participar do Logos, então o soberano que inspira terror nas almas será a "essência da comunidade"[21]. O "Rei dos Orgulhosos" deve esmagar o *amor sui* que não pode ser aliviado pelo *amor Dei*[22].

18. *Ibid.,* Cap. XVI, pp. 105 e seguintes.
19. *Ibid.,* Cap. XVII, p. 112.
20. *Ibid.,* Cap. XXVIII, p. 209.
21. *Ibid.,* Cap. XVII, p. 112.
22. *Ibid.,* Cap. XVIII, p. 209.

5

JOAQUIM de Flora havia criado um conjunto de símbolos que dominou a auto-interpretação dos movimentos políticos modernos em geral; Hobbes criou um conjunto comparável que expressou o componente de imanência radical na política moderna.

O primeiro desses símbolos pode ser chamado a nova psicologia. Sua natureza pode ser melhor definida relacionando-a com a psicologia agostiniana da qual deriva. Santo Agostinho fazia a distinção entre o *amor sui* e o *amor Dei* como os centros volitivos organizacionais da alma. Hobbes descartou-se do *amor Dei* e baseou-se, para sua psicologia, exclusivamente no *amor sui,* isto é na linguagem que empregou, a autopresunção ou orgulho do indivíduo. Ao eliminar o *amor Dei* da interpretação da psique, consumou um desenvolvimento que remonta pelo menos ao século XII. Com o surgimento do indivíduo dependente de si mesmo na cena social, o novo tipo e sua busca do êxito social além do próprio *status* atraíram bastante atenção. Com efeito, John de Salisbury o descreveu em seu *Policraticus* em termos bem semelhantes aos de Hobbes[23]. Na esteira das grandes transformações institucionais do fim da Idade Média e da Reforma, o tipo tornou-se tão comum que passou a ser o tipo "normal" de homem, tornando-se objeto de preocupação geral. O trabalho psicológico de Hobbes encontrou paralelo, em seu próprio tempo, na psicologia de Pascal, embora este último houvesse preservado a tradição cristã e descrito o homem guiado apenas por suas paixões como aquele que se deixou vitimar por um ou outro tipo de *libido.* Na mesma época, com La Rochefoucauld, iniciou-se o estudo psicológico do homem do "mundo", motivado por seu *amour-propre* (o *amor sui* agostiniano). As ramificações nacionais da psicologia francesa dos *moralistes* e novelistas, a psicologia inglesa do prazer-dor, associacionismo e auto-interesse, os enriquecimentos alemães através da psicologia do inconsciente dos românticos e da psicologia de Nietzsche — todos essas manifestações atestam a amplitude do fenômeno. Desenvolveu-se uma psicologia especificamente "moderna" como psicologia empírica do homem "moderno", isto é, do homem que está intelectual e espiritualmente desorientado e, por isso, motivado principalmente por suas paixões. É útil introduzir as expressões psicologia da orientação e psicologia da motivação para estabelecer a distinção entre a ciência da psique saudável, no sentido platônico, em que a ordem da alma é criada por uma orientação

23. John of Salisbury, *Policraticus: Sive De nugis curialium, et vestigiis philosophorum libri octo,* editado por Clement C. J. Webb (Oxford, 1909). As passagens seguintes foram extraídas da obra *The Statesman's Book of John of Salisbury,* traduzida para o inglês com uma Introdução de John Dickison (Nova York, 1927). O homem, ignorante de seu próprio *status* e da obediência que deve a Deus, "aspira a um tipo fictício de liberdade, imaginando em vão que pode viver sem medo e pode fazer impunemente o que lhe aprouver, e não obstante, de alguma forma, chegar diretamente a Deus" (VIII, 17). "Embora nem todos os homens detenham o poder do príncipe ou do rei, é raro ou inexistente o homem inteiramente intocado pela tirania. Na linguagem comum, tirano é aquele que oprime todo um povo pelo governo baseado na força; e, no entanto, é não apenas para com todo um povo que um homem pode comportar-se como um tirano, pois pode fazê-lo ainda que ocupe a mais modesta posição. Porque, ainda que não sobre a totalidade do povo, cada homem exercerá seu domínio até onde chegar o poder que detém" (VII, 17). Até mesmo a metáfora da corrida de Hobbes pode ser encontrada em John: "E assim todos participarão da corrida e, quando atingida a linha de chegada, receberá o prêmio aquele dentre eles que se revelar mais rápido na corrida da ambição, ultrapassando Pedro ou qualquer dos discípulos de Cristo". (VII, 19).

transcendental, e a ciência da psique desorientada, que necessita ser ordenada através de um equilíbrio de motivações. Nesse sentido, a psicologia "moderna" é incompleta na medida em que lida apenas com um certo tipo pneumopatológico de homem.

O segundo símbolo refere-se à própria idéia do homem. Uma vez que o tipo desorientado, por sua freqüência empírica, foi considerado o tipo "normal", desenvolveu-se uma antropologia filosófica em que a enfermidade foi interpretada como a "natureza do homem". Não podemos aqui nos aprofundar nesse problema, bastando sugerir a linha que une os existencialistas contemporâneos aos primeiros filósofos da existência no século XVII. A crítica que caberia fazer dessa filosofia da existência imanente já foi feita, em princípio, por Platão no *Gorgias*.

Por fim, o terceiro símbolo é a criação especificamente hobbesiana do Leviatã. Sua significação é mal compreendida hoje porque o símbolo foi sufocado pelo jargão do absolutismo. O relato anterior deve ter tornado patente que o Leviatã é o correlativo da ordem à desordem dos ativistas gnósticos que se deixam levar por sua *superbia* ao extremo da guerra civil. O Leviatã não pode ser identificado com a forma histórica da monarquia absolutista, estando por isso amplamente justificada a desconfiança com que Hobbes era encarado pelos monarquistas de seu tempo. Nem pode o símbolo ser identificado com o totalitarismo em seu próprio nível simbólico de reino final da perfeição. Quando muito, prenuncia um componente do totalitarismo que ocupa posição preeminente sempre que um grupo de ativistas gnósticos efetivamente conquista o monopólio da representação existencial numa sociedade histórica. Os gnósticos vitoriosos não podem transfigurar a natureza do homem nem estabelecer um paraíso terrestre; o que fazem, na verdade, é criar um estado onipotente que elimina implacavelmente todas as fontes de resistência e, antes de tudo, os próprios gnósticos incômodos. A julgar pela experiência que temos dos impérios totalitários, seu traço característico é a eliminação do debate acerca da verdade gnóstica que eles próprios declaram representar. Os nacionais-socialistas suprimiram o debate sobre a questão racial uma vez chegados ao poder; o governo soviético proíbe o debate e o desenvolvimento do marxismo. O princípio hobbesiano de que a validade da Escritura deriva da sanção governamental e de que seu ensino público deve ser supervisionado pelo soberano é implementado pelo governo soviético na redução do comunismo à "linha do Partido". A linha do partido pode mudar, mas a mudança de interpretação é determinada pelo governo. Os intelectuais que ainda insistem em ter opiniões próprias sobre o significado dos textos alcorônicos são expurgados. A verdade gnóstica que foi produzida livremente pelos pensadores gnósticos originais é agora canalizada sob a forma da verdade da ordem pública na existência imanente. Por isso, o Leviatã é o símbolo do destino que realmente aguarda os ativistas gnósticos quando, em seu sonho, acreditam estar realizando o reino da liberdade.

6

O SÍMBOLO do Leviatã foi concebido por um pensador inglês em resposta ao perigo puritano. Entretanto, entre as principais sociedades políticas européias, a Inglater-

ra mostrou ser a mais resistente ao totalitarismo gnóstico. O mesmo deve ser dito dos Estados Unidos, embora o país tenha sido fundado pelos próprios puritanos que provocaram terror em Hobbes. Impõe-se uma palavra sobre tal questão à guisa de conclusão.

A explicação deve ser buscada na dinâmica do gnosticismo. O leitor se recordará das repetidas advertências acerca do fato de que a modernidade é um tumor na sociedade ocidental, em competição com a tradição mediterrânea; recordar-se-á também que o próprio gnosticismo sofreu um processo de radicalização, da imanentização medieval do Espírito, que abandonou Deus em sua transcendência, à posterior imanentização radical do *eschaton,* tal como encontrada em Feuerbach e Marx. A corrosão da civilização ocidental através do gnosticismo é um processo lento, que se estende por mais de mil anos. As diversas sociedades políticas ocidentais têm uma relação diferente com esse lento processo, dependendo da época em que ocorreu a revolução nacional de cada uma delas. Quando a revolução ocorreu cedo, seu portador foi uma onda menos radical de gnosticismo e a resistência das forças da tradição foi também mais efetiva. Nas revoluções ocorridas posteriormente, o portador foi uma onda mais radical e o meio da tradição já estava profundamente corroído pelo avanço generalizado da modernidade. A Revolução Inglesa, no século XVII, desenvolveu-se num momento em que o gnosticismo ainda não sofrera sua secularização radical. Vimos como os puritanos da ala esquerda mostravam-se ansiosos para se passar por cristãos, conquanto de uma espécie particularmente pura. Ao se alcançarem os ajustes de 1690, a Inglaterra preservara a cultura institucional do parlamentarismo aristocrático e os costumes de uma nação cristã, então sancionados como instituições nacionais. A Revolução Americana, embora influenciada em seus debates pela psicologia do iluminismo, também teve a boa sorte de encerrar-se dentro do clima institucional e cristão do *ancien régime.* Já na Revolução Francesa a onda radical era tão forte que cindiu permanentemente a nação entre a metade laicista que se baseou na própria revolução e a metade conservadora que tentou, e ainda tenta, salvaguardar a tradição cristã. Por fim, a Revolução Alemã, num meio desprovido de fortes tradições institucionais, pela primeira vez pôs inteiramente em jogo o materialismo econômico, a biologia racista, a psicologia corrupta, o cientificismo e a crueldade tecnológica — em suma, a modernidade sem peias. Dessa forma, a sociedade ocidental como um todo é uma civilização profundamente estratificada, na qual as democracias inglesa e norte-americana representam a camada mais antiga e mais firmemente consolidada da tradição civilizacional, enquanto a área alemã representa a camada mais moderna do ponto de vista progressivista.

Há uma centelha de esperança nessa situação, pois as democracias norte-americana e inglesa, em cujas instituições está mais solidamente representada a verdade da alma, são, ao mesmo tempo, as potências mais fortes. Mas todos os nossos esforços serão necessários para transformar essa centelha numa chama, pela repressão da corrupção gnóstica e pela restauração das forças da civilização. Atualmente, o desfecho é incerto.

ÍNDICE ONOMÁSTICO